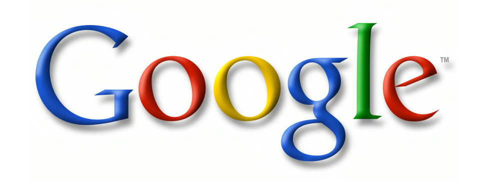
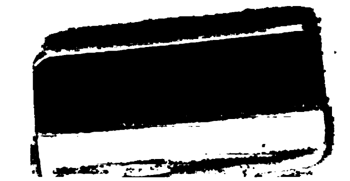



B 449009









HISTOIRE
DES DOGMES

PAR

LE Dr J.-C.-L. GIESELER

ANCIEN PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GŒTTINGUE

TRADUITE DE L'ALLEMAND, AVEC L'AUTORISATION DE L'ÉDITEUR

PAR

J.-F. BRUCH

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET PROFESSEUR AU SÉMINAIRE PROTESTANT DE STRASBOURG,
INSPECTEUR ECCLÉSIASTIQUE

ET

A. FLOBERT

DOCTEUR ÈS LETTRES, PASTEUR DE L'ÉGLISE RÉFORMÉE

DIEPPE

CHEZ M. LE PASTEUR FLOBERT, UN DES AUTEURS DE LA TRADUCTION

ET DANS TOUTES LES LIBRAIRIES PROTESTANTES

M. DCCC. LXIII

HISTOIRE DES DOGMES

AGEN — IMPRIMERIE DE PROSPER NOUBEL

HISTOIRE

DES DOGMES

PAR

LE Dr J.-C.-L. GIESELER

ANCIEN PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GŒTTINGUE

TRADUITE DE L'ALLEMAND, AVEC L'AUTORISATION DE L'ÉDITEUR

PAR

J.-F. BRUCH

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET PROFESSEUR AU SÉMINAIRE PROTESTANT DE STRASBOURG
INSPECTEUR ECCLÉSIASTIQUE

ET

A. FLOBERT

DOCTEUR ÈS LETTRES, PASTEUR DE L'ÉGLISE RÉFORMÉE



DIEPPE

CHEZ M. LE PASTEUR FLOBERT, UN DES AUTEURS DE LA TRADUCTION

ET DANS TOUTES LES LIBRAIRIES PROTESTANTES

1863

PRÉFACE.

Comme l'a très-bien dit le savant éditeur de cet ouvrage de Gieseler, dans l'avant-propos dont il l'a fait précéder, de toutes les branches de la théologie, il n'en est aucune qui puisse, à plus juste titre que l'Histoire des Dogmes, être considérée comme une science essentiellement protestante. Ce n'est, en effet, que dans l'Eglise protestante qu'elle a été cultivée avec un soin et un succès répondant à son importance; ce n'est que là qu'elle a pu naître. Le Catholicisme ne peut ni comprendre ni admettre une pareille histoire. Car, confondant les dogmes établis et sanctionnés par l'Eglise avec les doctrines de l'Evangile, il est persuadé qu'ils ont toujours existé. Immuables et éternels comme le Christianisme lui-même, ils n'ont jamais pu, selon lui, subir de modifications essentielles. Tout ce qu'il peut accorder, c'est que l'Eglise n'a pas toujours eu une conscience parfaitement claire des doctrines proclamées par le Seigneur, et qu'elle n'est parvenue à les bien comprendre qu'à la suite de grands travaux intellectuels, de luttes longues et dangereuses, ou de certains besoins amenés par le cours des événements. Tous les dogmes, une fois formulés et sanctionnés par l'Eglise, sont pour lui des vérités absolues qui, de tout temps, ont formé les éléments essentiels de la foi universelle, mais dont, dans certaines périodes, on ne s'était pas encore rendu clairement raison. Ces dogmes restent dès lors invariables : toute doctrine qui s'en écarte ne saurait être qu'erreur et hérésie. Comment, du reste, le Catholicisme

pourrait-il s'en former une autre idée, avec sa conviction que les autorités de l'Eglise, qui les ont fixés, se sont trouvées sous l'influence du Saint-Esprit, et en ont reçu le caractère d'une complète infaillibilité? Il ne peut donc pas y avoir pour lui une véritable Histoire des Dogmes. Il lui faudrait absolument abdiquer ses principes les plus fondamentaux pour comprendre et reconnaître qu'il y a de grandes différences entre les dogmes établis par l'Eglise et les vérités du Christianisme; que plusieurs doctrines chrétiennes ont donné lieu, dans le cours des siècles, aux théories les plus divergentes; que quelques dogmes se sont successivement formés sous l'influence d'idées complétement étrangères au Christianisme; que dans leur développement, l'ignorance même et le caprice ont joué un rôle assez notable; qu'aux grandes luttes dogmatiques de l'Eglise se sont parfois mêlées des passions fort blâmables; que les conciles œcuméniques eux-mêmes, bien loin d'être toujours dirigés par le Saint-Esprit, l'ont souvent été par l'esprit de parti, d'intrigue et de jalousie, ou par le pouvoir temporel, ou par des préjugés profondément enracinés. Une Histoire des Dogmes, écrite avec indépendance et ne se fondant que sur des documents irrécusables, doit donc nécessairement inspirer au Catholicisme une grande défiance et une profonde aversion. Il n'y a rien, en effet, qui ébranle aussi fortement ses principes de la révélation permanente dans l'Eglise et de l'infaillibilité des Conciles et des Papes, qui le dépouille aussi complétement du caractère de vérité absolue qu'il revendique pour lui-même et pour ses dogmes, qui mette si bien à nu les sources impures d'où sont sorties plusieurs de ses doctrines officielles, qui démontre enfin d'une manière aussi irréfutable l'immense tort qu'il a de se refuser à toute réforme, et les graves dangers auxquels il s'exposera sûrement par son immobilité. Si

les dogmatistes catholiques trouvent parfois convenable d'appuyer les doctrines de leur Eglise de citations tirées des œuvres des Pères, s'ils rappellent les Conciles par lesquels tel ou tel dogme a été sanctionné, s'ils font mention des luttes qui ont donné lieu à ces Conciles et qui devaient être apaisées par eux, ce n'est pas là, on en conviendra, ce qu'on peut appeler une Histoire des Dogmes; et il est naturel que cette science théologique, en opposition directe avec la plupart des principes du Catholicisme, n'ait pas pu se développer dans son sein.

Ce n'est que dans l'Eglise protestante que pouvait naître l'Histoire des Dogmes. Toutefois, son origine ne remonte pas à la Réforme. Les Réformateurs avaient un respect trop aveugle à l'égard des doctrines théoriques que l'Eglise leur avait léguées, pour oser s'avouer qu'aussi bien que les doctrines pratiques celles-là s'étaient successivement développées sous l'empire de bien des éléments tenant en grande partie à des conditions extérieures. Les théologiens protestants de la période qui suivit la grande époque de la Réforme ne se trouvaient pas non plus dans des dispositions qui eussent pu les porter à se livrer à des investigations franchement scientifiques et critiques sur l'origine des différents dogmes. Dominés par l'idée fixe que les confessions de foi de leurs Eglises étaient l'expression la plus exacte possible des doctrines chrétiennes, ils se faisaient illusion sur les dogmes que la Réforme avait laissé subsister sans modifications, persuadés qu'ils avaient toujours été professés sous cette même forme dans l'Eglise, ou que du moins ils n'exprimaient que ce qui s'était toujours trouvé implicitement compris dans la foi des fidèles. Ce n'est que dans les temps modernes que la théologie protestante, après avoir brisé les chaînes qui l'avaient tenue trop longtemps

captive, et avoir commencé à soumettre à une critique rigoureuse toutes les branches dont elle se composait, éprouva aussi le besoin de se rendre un compte exact de la formation et du développement historiques des différents dogmes, ainsi que des causes qui, dans les grandes luttes de l'Eglise, avaient donné la victoire à certaines doctrines sur les autres.

C'est ainsi qu'à côté de l'histoire ecclésiastique, dont elle est le complément nécessaire, se forma, dans l'Eglise protestante, l'Histoire des Dogmes. A l'illustre Semmler revient l'honneur de l'avoir créée. Depuis lors, elle a été cultivée avec un succès remarquable par une série de savants théologiens. Les travaux de Münscher, de Münter, de Von Cölln, d'Engelhardt, de Baumgarten-Crusius, de Hagenbach, de Baur, de Gieseler et de Néandre, ont porté cette science à une hauteur qu'il ne sera guère possible de dépasser. Mais jusque dans les derniers temps, elle n'a été cultivée que dans les pays où elle a pris naissance. Tous les auteurs que nous venons de citer appartiennent en effet à l'Allemagne protestante, qui peut à juste titre être considérée comme la terre classique de la théologie savante. Il était temps de l'introduire aussi dans la France protestante. Aucune science ne semblait plus propre qu'elle à seconder le réveil de la théologie, qui s'y est opéré récemment, et qui promet de porter de si beaux fruits. Elle semblait devoir y produire des effets d'autant plus heureux, que les débats théologiques qui y ont éclaté et qui ont causé tant d'agitations, décelaient parfois des préjugés qui ne sauraient être dissipés que par la connaissance approfondie de l'origine et du développement successif des différents dogmes dans l'Eglise.

Les auteurs de cette traduction ont cru, par suite, rendre un

véritable service au Protestantisme français, en le dotant de quelqu'un des savants ouvrages qui ont été publiés en Allemagne sur l'Histoire des Dogmes. Ils ne pouvaient pas longtemps hésiter à l'égard de celui auquel il convenait de donner la préférence. Le travail de Gieseler leur a semblé, par la simplicité et la clarté du style, se prêter le mieux à une traduction française et répondre parfaitement aux besoins de l'Eglise protestante de France par la richesse de son contenu et l'heureuse disposition de ses matériaux, dans un cadre relativement très-restreint. C'est ce qui, dès l'apparition de cet ouvrage, leur a fait prendre la résolution de le traduire en français. Commencée en 1861, mais retardée, à leur grand regret, par des circonstances imprévues, l'impression de leur traduction n'a pu être achevée que deux ans après. Dans cet intervalle, et alors qu'il ne leur était plus possible de renoncer à leur publication, parut l'histoire des dogmes chrétiens de l'un des illustres auteurs de la *France Protestante*. Si, comme ils n'en doutent pas, le nom de M. E. Haag est pour son ouvrage une puissante recommandation, ils espèrent toutefois que le nom du savant et regrettable professeur de Gœttingue, dont l'histoire ecclésiastique jouit en Allemagne d'une si haute faveur, servira aussi de recommandation à cette traduction de son Histoire des Dogmes, qu'ils offrent à leurs coreligionnaires de France.

Cet ouvrage n'est, au fond, que la reproduction du cours que Gieseler a fait pendant une longue série d'années sur cette matière, et qui, jusqu'à sa mort, a été suivi avec un intérêt qui ne s'est jamais démenti. Ce fut le souvenir reconnaissant de l'instruction qu'ils y avaient puisée, qui inspira à ses nombreux disciples le désir de voir ses leçons livrées à la publicité. M. Redepenning, autrefois son collègue et son ami, se chargea de répon-

dre à ce vœu, qui lui avait été souvent exprimé, et il s'est acquitté de cette tâche avec une fidélité et un tact qui ne méritent que des éloges. L'accueil qu'a reçu en Allemagne et en Hollande[1] l'Histoire des Dogmes de Gieseler, a dû lui prouver qu'en publiant les leçons de son ancien collègue, il avait rendu à la théologie savante un service signalé.

Pour caractériser l'ouvrage de Gieseler, les traducteurs ne sauraient mieux faire que de reproduire le jugement qu'en porte son savant éditeur.[2]

« Cette Histoire des Dogmes, dit M. Redepenning, est une œuvre d'une impartialité pour ainsi dire absolue. Elle expose sans éloges et sans blâme les différentes manières dont les doctrines chrétiennes ont été successivement comprises et formulées. En rendant attentif aux imperfections de ces conceptions dogmatiques et à l'influence fâcheuse qu'exercèrent sur elles bien des circonstances accidentelles ainsi que le niveau souvent fort peu élevé de la culture générale, l'auteur ne néglige pas de signaler en même temps les progrès qui se sont opérés dans le développement des dogmes et les vues souvent très-profondes que l'on découvre dans les œuvres des grands docteurs de l'Église. Dans le choix des matières et dans le travail auquel il les a soumises, il n'a jamais perdu de vue le but qu'il s'est proposé. Il rend un compte exact des formes diverses que la pensée a imprimées aux différents dogmes, en évitant de la suivre dans tous les détours dans lesquels elle s'est parfois égarée, et de soumettre ses matériaux à des études critiques et exégétiques par trop minutieuses. »

[1] Elle a été traduite en hollandais, par M. *Van Ruever Gronemann.* Utrecht, 1858-1859. — [2] Préface, p. XIII, XXXII.

Ce qui accroît le mérite de l'ouvrage de Gieseler, c'est la simplicité du plan, la symétrie des différentes parties et le style toujours correct et transparent. On ne fera pas à l'auteur un reproche de s'être arrêté à l'époque de la réformation ; car on sait que, dans l'Église catholique, le Concile de Trente a, par ses décisions, tracé au développement des dogmes une limite qu'il n'est plus permis de dépasser. Il est vrai que, depuis le XVIe siècle, le Protestantisme a été agité par des mouvements dogmatiques aussi graves que nombreux. Il n'y a pas de dogme qui n'ait donné lieu à une grande diversité d'opinions. Par suite des luttes qui ont éclaté dans son sein, il s'est fractionné en une multitude de sectes, de partis, d'écoles. Mais, malgré tous ces mouvements, toutes ces luttes, toutes ces divergences d'opinions, la doctrine officielle des deux fractions les plus importantes du Protestantisme est toujours restée celle qui, au XVIe siècle, est déjà fixée et sanctionnée par leurs confessions de foi. Aucune des nombreuses doctrines qui y ont été émises en contradiction avec les articles des symboles, quelque accueil qu'elle ait pu trouver, n'est parvenue à obtenir une autorité publique et universelle. Ce qui est précisément la cause du malaise qui règne aujourd'hui dans le Protestantisme, de la crise dans laquelle il se trouve engagé, c'est que beaucoup d'opinions qui s'y sont formulées et répandues sont en désaccord avec les doctrines enseignées dans les confessions de foi. La paix n'y rentrera que le jour où il aura renoncé à vouloir être une Église, ou lorsque, comme Église, il se sera donné une nouvelle doctrine officielle, en harmonie avec les besoins qui se font sentir et avec le niveau de la culture intellectuelle et scientifique de notre époque. Il s'ensuit que, si on entend par dogme une doctrine officiellement reconnue et sanctionnée par l'Église,

l'histoire des dogmes s'arrête aussi, pour le Protestantisme, à la Réformation du XVIe siècle.

Tout le monde sait combien il est difficile pour un traducteur d'empêcher que son style ne porte trop l'empreinte de la langue de l'original. Pour tâcher d'éviter cet inconvénient, chacun de nous a soumis son propre travail à une révision exacte de l'autre. Si cependant, et malgré nos efforts, on devait trouver que nous n'avons pas réussi à mettre notre style à l'abri de toute couleur germanique, nous espérons qu'on voudra bien l'attribuer à la fidélité avec laquelle nous nous sommes toujours efforcés de rendre la pensée de l'auteur.

Dans l'intérêt des lecteurs qui n'ont pas à leur disposition une bibliothèque théologique, nous avons cru devoir ajouter à cet ouvrage une série de notes explicatives ; nous serions heureux si on ne les trouvait pas inutiles et si l'on en pouvait tirer quelque profit.

Il ne nous reste qu'à souhaiter que notre traduction puisse populariser, dans la France protestante surtout, le nom de l'illustre professeur de Gœttingue, et contribuer au réveil et au développement des études sérieuses et consciencieuses sur le champ de la théologie.

A. F. J.-F. B.

HISTOIRE DES DOGMES.

INTRODUCTION.

§. 1. Signification du mot δόγμα dans l'Église chrétienne.

On entend par δόγμα (τὸ δεδογμένον, *placitum*) ce qui a été admis, résolu, établi. Ce mot s'applique aux décisions et aux ordonnances d'un gouvernement, comme aux opinions soutenues par un philosophe et reçues dans son école. C'est dans son acception la plus large qu'il est employé dans le Nouveau-Testament et chez les premiers Pères de l'Eglise. Ainsi dans l'Epître aux Ephésiens, II, 15, les δόγματα sont les ordonnances rituelles du mosaïsme, et les Pères se servent souvent du même mot pour désigner toutes les doctrines et tous les préceptes du christianisme; pour eux le terme τὸ δόγμα comprend même le christianisme tout entier, du moment qu'il est considéré comme fondé par Christ et comme devant servir de règle à la vie de l'homme. Toutefois cette expression fut tout particulièrement appliquée à la partie dogmatique de la religion chrétienne, dont les doctrines théoriques furent appelées δόγματα, en opposition à ses principes moraux.

Ce qui, chez les chrétiens, fit ainsi restreindre le sens de cette expression, c'est l'importance majeure attachée, dans le christianisme, à la doctrine qui, formant, comme objet de la foi, le fondement et le centre de toute la religion, y a aussi une valeur infiniment plus grande que dans tout autre culte. Car ce qu'exigeait le paganisme, c'était moins des opinions et des doctrines qu'un certain culte extérieur et matériel des dieux. Le judaïsme proclamait bien comme principe essentiel de la religion certaines doctrines, telles par exemple que celle de l'unité de Dieu, mais en réalité son premier élément ne se composait que de préceptes moraux et cérémoniels, qui ne se rattachaient pas assez à ces

doctrines pour pouvoir être considérés comme en étant une conséquence naturelle. Ce qui forme au contraire le centre et l'essence même du christianisme, c'est la foi religieuse, c'est-à-dire l'assimilation par l'âme humaine des doctrines chrétiennes; toute la vie du chrétien ne doit être qu'une émanation et une manifestation de cette foi. Dans le christianisme il n'y a pas de préceptes purement extérieurs; une vie qui serait rigoureusement réglée sur les principes de la morale, mais qui n'aurait pas sa source dans une âme sanctifiée par la foi, ne pourrait pas être considérée comme une vie vraiment chrétienne. Aussi la foi est-elle la base du christianisme, tandis qu'aucune autre religion n'a pour principe essentiel les doctrines qu'elle proclame. C'est ce qui explique pourquoi, dans le christianisme, les doctrines religieuses ont été particulièrement désignées par l'expression de dogmes.

Un dogme chrétien n'est donc pas une opinion doctrinale, *sententia doctoris*, selon le sens que, depuis Doederlein,[1] on a souvent donnée à cette expression, mais une doctrine essentiellement chrétienne, qui comme telle, prétend devoir être admise par tous les chrétiens. La différence des Églises chrétiennes provient de la différence de leurs dogmes; c'est-à-dire de la manière différente dont chacune d'elles conçoit et exprime les doctrines essentielles du christianisme. Les dogmes d'une Église sont les doctrines qu'elle déclare être le fond du christianisme, qu'elle place ainsi au-dessus des opinions individuelles, et qu'elle veut voir acceptées et confessées par tous ses membres.

Il ne faut donc pas confondre les dogmes avec les opinions théologiques (δόξαι). Aucun système dogmatique chrétien ne s'explique d'une manière assez complète sur les questions concernant Dieu et le monde invisible, pour ne pas laisser encore une large place à des investigations ultérieures. Toutes les Églises tolèrent ces recherches et ces spéculations, à la condition qu'elles prennent les dogmes fondamentaux pour point de départ et qu'elles n'aboutissent pas à des résultats qui leur soient op-

[1] *Doederlein.* Institutio Theolog. Christ. Theologia dogmatica propriè dicta est quæ agit de placitis et opinionibus theologorum.

posés. Il s'en suit que la diversité des opinions théologiques produite par ces recherches, ne saurait être interdite, tant qu'elles ne sont pas contraires à ces dogmes. Il y a d'autre part bien des dogmes trop peu déterminés pour que la définition n'en doive pas être abandonnée à l'opinion théologique. Enfin, on a laissé plus ou moins libre la justification philosophique et exégétique de ces dogmes, ce qui, à son tour, permet une entière diversité des opinions théologiques.

Le système dogmatique de chaque Église chrétienne doit donc en former la base ferme et immuable, à laquelle peuvent cependant se rattacher des opinions théologiques, soit pour la compléter, soit pour la développer.

§. 2. Développement des dogmes dans l'Église chrétienne.

D'après ce qui vient d'être dit, le développement des dogmes n'aurait pas dû, ce semble, altérer les doctrines primitives et essentielles du christianisme, ni les multiplier et leur donner une plus grande extension; il aurait dû seulement consister à mieux approfondir ces doctrines, à les connaître d'une manière plus parfaite, et à les formuler selon les exigences du langage des différentes époques. Car, on reconnait unanimement que nous devons au fondateur du christianisme toutes les doctrines sur lesquelles reposent la foi et la vie chrétienne, et aucune Eglise chrétienne n'admet qu'une partie de ces doctrines soit d'une origine plus récente.

Cependant l'histoire nous apprend que le contraire a eu lieu; elle nous montre que, dans le cours du temps, bien des dogmes chrétiens ont été modifiés et étendus, qu'on en a même créé de nouveaux, que dès lors le développement dogmatique a porté non-seulement sur la forme, mais même sur le fond des doctrines chrétiennes. Cela s'explique par le fait que la distinction qui doit exister entre les opinions théologiques et le dogme, n'a point été assez soigneusement observée; d'où il est résulté que lorsque certaines opinions théologiques s'étaient généralement répandues dans l'Eglise, on leur conférait peu à peu le caractère de dogmes, en les considérant comme parties essentielles de la doctrine chrétienne.

La doctrine religieuse de Jésus était essentiellement pratique. Son but suprême n'était pas de donner des solutions complétement nouvelles à des problèmes concernant Dieu et le monde du surnaturel, et de satisfaire ainsi la vaine curiosité humaine, mais il était d'éclairer l'homme sur ses véritables rapports avec Dieu et avec le ciel, et sur les sentiments et la conduite qu'il lui convient d'avoir; enfin Jésus n'a pas voulu nous expliquer ce qu'est le monde invisible en lui-même, mais la relation dans laquelle il se trouve avec l'homme, et l'homme avec lui.

Il est évident qu'une pareille doctrine était parfaitement appropriée aux besoins pratiques de l'homme; mais la curiosité humaine qu'elle ne satisfaisait pas, n'était qu'excitée par elle à poser de nouvelles questions et à se lancer dans d'audacieuses spéculations.

C'est ainsi, par exemple, que Christ, pour donner à sa doctrine l'autorité nécessaire, s'était annoncé aux hommes comme un envoyé de Dieu, se trouvant avec lui dans la communion la plus intime. Cela suffisait pour le but pratique; mais la curiosité humaine ne trouva dans ces explications qu'un motif pour faire du rapport de Jésus avec Dieu l'objet d'innombrables questions et de spéculations sans fin. De même ce que Jésus enseignait de l'Esprit saint, des destinées finales de l'homme, etc., avait uniquement un but pratique et suffisait pour tracer à l'homme la conduite qu'il doit tenir à l'égard de ces choses; mais la curiosité des hommes se livra aux investigations les plus laborieuses pour les comprendre, et pénétrer dans leur nature la plus intime.

En elles-mêmes ces spéculations n'avaient rien de blâmable. Le désir de connaître, celui de préciser, d'approfondir, d'appuyer de raisons et de combiner ses connaissances, est profondément inhérent à l'homme, et il est tellement inséparable de sa nature intellectuelle, que pour l'étouffer, il lui faudrait renoncer à sa raison même. Rien de plus naturel par suite que la vivacité avec laquelle ce désir se porte sur les objets de la foi religieuse, qui, pour l'homme, sont de beaucoup les plus importants. Rien de plus naturel aussi que de voir de tout temps les chrétiens ne pas se contenter de croire simplement aux véri-

tés de la foi, telles qu'elles leur étaient présentées sous leur forme traditionnelle, et qu'elles étaient confirmées par leur propre conscience, mais chercher à les mettre en harmonie avec l'ensemble de leurs connaissances rationnelles, à les définir plus exactement et à les démontrer plus logiquement au moyen de celles-ci, à combler les lacunes qui s'y trouvaient et à en faire un système complet. Tant que ces additions et ces développements ultérieurs n'étaient pas en contradiction avec les vérités primitives de la foi, on aurait dû les laisser libres, et les considérer simplement comme des opinions théologiques, mais non leur imprimer peu à peu le cachet de dogmes reçus ni exiger pour eux une foi absolue. Et ce tort était d'autant plus grave que souvent ces spéculations dogmatiques dépassaient de beaucoup les limites qu'elles auraient dû se fixer, parce que, oubliant la nature finie de l'intelligence humaine, elles cherchaient à connaître, à comprendre et à définir l'essence de la divinité et les choses divines. On aurait dû constamment distinguer entre la *religion* et la *théologie* chrétienne. La première, en tant que théorie, est la doctrine de Christ sur le rapport de l'homme avec Dieu, tandis que la théologie chrétienne consiste dans la connaissance scientifique du christianisme. La religion chrétienne doit par suite être considérée comme quelque chose d'éternel et d'immuable; la théologie est, au contraire, comme toute autre science, quelque chose de libre, pouvant se développer indéfiniment avec les progrès de l'esprit humain. C'est le même rapport qui existe entre le droit et la jurisprudence. Le droit est invariable, tandis que la jurisprudence est quelque chose de variable qui se développe constamment.

Bien qu'ayant généralement pour cause ce désir de connaître si naturel à l'esprit humain, le développement des dogmes dans l'Église chrétienne fut cependant déterminé et secondé par diverses autres causes, qui contribuèrent aussi à la fâcheuse confusion qui s'est établie entre les opinions théologiques et les dogmes.

Celles de ces causes qui ont le plus influé sur la formation des dogmes sont les suivantes:

1. La nécessité de défendre la foi chrétienne contre les adver-

saires du christianisme. Dès les premiers siècles, le christianisme rencontra parmi les juifs et les païens des adversaires qui, pour les combattre, employaient les armes les plus dangereuses que pouvaient leur offrir la philosophie et l'histoire. Ces attaques étaient dirigées aussi bien contre la vérité du christianisme en général que contre certaines de ses doctrines en particulier. Les adversaires cherchaient à montrer que les doctrines chrétiennes étaient en contradiction avec les principes généraux de la raison et se contredisaient elles-mêmes; ce qui obligeait les.défenseurs du christianisme à les expliquer plus clairement et à les développer, à faire disparaître des contradictions simplement apparentes, à rétorquer les arguments de leurs adversaires, et à en chercher à leur tour de nouveaux en faveur de ces doctrines.

2. Une cause plus efficace encore du développement des dogmes fut la lutte qui s'engagea entre les différents partis chrétiens. Dès les premiers siècles il se forma dans le sein de l'Eglise des partis qui, par leur manière de concevoir et d'exposer le christianisme, heurtaient de front et ouvertement ses doctrines fondamentales. Tels étaient les Gnostiques et les Manichéens. Les autres chrétiens avaient donc raison de leur faire opposition, en les voyant menacer de défigurer complétement le christianisme. Mais pour les combattre efficacement, il ne suffisait pas de dévoiler leurs erreurs, il fallait encore poser sur une base solide et développer les vérités contraires. Les questions que soulevaient ces partis étaient légitimes. Bien que la solution qu'on en donnait fût loin d'être la bonne, on sentait cependant le besoin, non pas seulement de repousser l'erreur, mais de laisser aussi à ces questions le droit d'être posées et discutées. On ne pouvait pas s'en tenir à de simples négations, il fallait essayer de leur donner des solutions positives. Tous ces développements des doctrines chrétiennes, provoqués par la lutte aussi bien avec les adversaires du christianisme qu'avec les hérétiques, prirent, par la force des choses, des formes si déterminées et une telle importance, que les chrétiens eux-mêmes se crurent en quelque sorte obligés d'en faire des objets de leur foi et des éléments essentiels de la théorie du christianisme, et de les considérer

comme de véritables dogmes, bien que ce ne fût, à proprement parler, que des opinions théologiques qui se rattachaient sans violence aux doctrines fondamentales du christianisme, à côté desquelles d'autres opinions auraient pu cependant être tout aussi bien admises. C'est ainsi que l'on commença à perdre de vue la différence entre les vérités essentielles de l'Évangile et leurs développements théologiques, et dès lors les chrétiens s'accoutumèrent à former des dogmes au sujet de toutes les nouvelles opinions théologiques qui se produisaient. En effet, chaque opinion nouvelle, en se répandant, provoquait une lutte; les partis qui s'y engageaient, échauffés par les débats, attachaient une importance exorbitante à leurs opinions et les considéraient comme faisant partie des vérités fondamentales du christianisme; quand un parti triomphait, ses opinions particulières augmentaient le système de la doctrine chrétienne. Quand aucun ne parvenait à étouffer l'autre, on se séparait, on formait des Églises distinctes, et chaque Église considérait dès lors son opinion individuelle comme un élément important de la vérité qui sauve, comme une doctrine fondamentale du christianisme.

3. Au sein même de l'Eglise, rien ne contribua plus puissamment au développement des dogmes que le degré et le caractère particulier de culture des chrétiens aux différentes époques, surtout de leur culture scientifique et philosophique. Les philosophes qui passaient au christianisme, devaient naturellement, en vertu de toute leur tendance, éprouver l'irrésistible besoin de donner plus de clarté aux idées chrétiennes, de les développer et de les réduire en système. Mais cette influence purement formelle de la philosophie ne fut pas la seule qui se fit sentir; il s'y ajouta une influence matérielle. Accoutumés aux spéculations sur des problèmes métaphysiques et religieux, les philosophes en cherchaient la solution dans le christianisme. On comprend facilement que, ne pouvant pas renoncer à certaines idées fondamentales de leur philosophie, ils les aient cherchées et se soient imaginés les trouver dans le christianisme, tandis que c'étaient eux qui les y introduisaient. C'est de cette manière que les différents systèmes de philosophie ont diversement contribué

à la naissance et au développement des dogmes. Mais, outre la culture philosophique, les connaissances philologiques et historiques eurent aussi une large part à la formation des dogmes. Les livres saints de l'Ancien et du Nouveau-Testament étaient toujours considérés comme les sources de la connaissance du christianisme. Il s'agissait donc de savoir jusqu'à quel point on était, aux différentes époques, à même de les bien comprendre. Les chrétiens grecs, presque sans exception, ne connaissaient l'Ancien-Testament que par la version des Septante, et les latins ne se servaient généralement, pour tous les livres saints, que de la Vulgate. Bien des passages sont inexactement rendus dans ces versions, et beaucoup d'autres sont inintelligibles, si l'on n'a pas recours au texte original. Par une conséquence inévitable, bien des erreurs étaient puisées dans ces traductions, et les passages inintelligibles interprétés dans un sens qui répondait sans doute aux idées préconçues du traducteur, mais qui s'écartait complétement de celui qu'offre réellement le contexte. Cela devait arriver d'autant plus facilement que l'esprit dans lequel la Bible était lue, était ordinairement tout autre que celui dans lequel elle a été écrite. C'est ainsi, par exemple, que la poésie simple, mais sublime, qui règne dans bien des endroits de l'Ancien-Testament, était quelque chose de complétement étranger pour le chrétien de l'Occident. Chez les peuples de l'Occident prédomine l'intelligence; chez ceux de l'Orient, l'imagination et le sentiment; pour comprendre le langage des derniers, il faut s'approprier, pour ainsi dire, leur génie particulier. Mais il n'arrivait que trop souvent que l'on prenait à la lettre et dans le sens propre, ce qui était dit sous forme d'image et dans un tout autre sens. Des figures créées par l'imagination étaient ainsi transformées en idées nettes sorties de la raison, et servaient ainsi au développement des dogmes. Cette interprétation littérale de la Bible y faisant souvent trouver des choses qui blessaient le bon sens et les convenances, on eut recours à la plus mauvaise méthode d'interprétation, qui exerça une grande influence sur le développement des dogmes. Ce fut en effet longtemps un principe dans l'Eglise chrétienne que la Bible ne devait pas être interprétée comme tout autre livre, selon la méthode historique et gramma-

ticale, mais qu'il fallait chercher à découvrir, par une explication allégorique, le sens mystique caché derrière la lettre. Il est clair qu'en procédant ainsi, on risquait d'introduire dans la Bible bien des choses qui ne s'y trouvaient pas. — Mais ce n'était pas seulement la culture scientifique qui exerçait de l'influence sur le développement des dogmes, c'était aussi la culture générale du peuple, surtout sa culture religieuse. En passant au christianisme, il ne pouvait pas non plus se détacher entièrement de ses anciennes idées religieuses et il en transportait souvent quelques-unes dans la religion qu'il venait d'embrasser. C'est ainsi que les juifs et les païens y transportèrent leur idée du sacrifice, et que, plus tard, des païens appliquèrent leurs idées du culte des héros au culte des martyrs et des saints. Tous ces éléments nouveaux furent peu à peu considérés comme essentiellement chrétiens et comme faisant partie de la dogmatique chrétienne.

4. Ce qui exerça une influence non moins décisive sur le développement des dogmes, ce fut l'introduction successive dans l'Église d'une foi d'autorité. Ce que l'Église avait une fois admis, et ce qui de plus avait été établi dans des conciles, était considéré comme immuable; en sorte que toute révision critique des dogmes reconnus devenait impossible. Mais cette autorité que jusqu'alors on attribuait seulement à l'Église, on commença à l'attribuer aussi aux écrits des Pères de l'Église les plus éminents, à partir du temps où on s'était habitué à les regarder comme des saints, et à se servir de ces écrits, mis presque au rang des Saintes Écritures, comme de véritables sources de la dogmatique. Il arrivait ainsi que ce que ces docteurs de l'Eglise avaient émis comme opinions personnelles, peut-être même comme de simples suppositions, était placé par les générations suivantes au rang des doctrines chrétiennes positives, comme cela eut lieu, dans l'Eglise latine, à l'égard de plusieurs opinions d'Augustin. Dans les controverses dogmatiques, on aimait à justifier ses opinions surtout au moyen des écrits des Pères, que l'on interprétait souvent d'une manière aussi arbitraire que ceux du Nouveau-Testament.

5. Enfin, parmi les causes qui ont contribué au développement

des dogmes, nous trouvons encore certains faits qui se produisirent dans l'Eglise, tels que son organisation progressive et l'établissement des formes de son culte. Lorsque les surveillants des communautés chrétiennes, les Presbyters (πρεσβύτεροι ou ἐπίσκοποι), se transformèrent en prêtres, il fallut naturellement, pour justifier les fonctions sacerdotales dans l'Église, introduire dans la dogmatique plusieurs articles nouveaux, et puis les prêtres chrétiens, en se posant toujours plus comme les tuteurs spirituels du peuple, exercèrent naturellement aussi la plus grande influence sur le développement des dogmes, qui dépendit entièrement d'eux. Ce sont eux surtout qui ont le plus contribué à faire confondre les opinions théologiques avec les dogmes. La hiérarchie ne pouvait au fond prétendre qu'à surveiller la doctrine officielle de l'Eglise, et non celles des opinions théologiques qui n'y portaient pas atteinte. Mais comme il était naturel que des controverses sur ce dernier terrain, si voisin du premier, ne lui demeurassent pas indifférentes, elle était obligée, pour pouvoir prendre une décision à leur sujet, de déclarer que l'objet de la controverse faisait partie de la doctrine officielle; et elle le fit en effet si souvent qu'on est fondé à dire que, sans elle et son intervention, la dogmatique chrétienne serait restée beaucoup plus simple.

L'établissement progressif de rites ecclésiastiques contribua lui-même au développement des dogmes. Du moment que le culte eut pris une forme très-compliquée et un caractère mystérieux, toute sorte de superstitions vinrent s'y joindre, qui cherchaient naturellement leur justification dans la dogmatique. C'est de cette manière par exemple que les sacrements devinrent d'abord l'objet d'un culte superstitieux, puis le sujet d'une théorie très-compliquée.

§. 3. Idée de l'histoire des dogmes.

L'histoire des dogmes chrétiens est l'exposé scientifique de la formation et du développement des dogmes dans l'Église chrétienne. Quant à son étendue, cette histoire n'embrasse nullement toutes les opinions et les doctrines qui ont été émises aux

différentes époques, dans l'Église chrétienne, par des membres isolés. Car ce ne sont pas les opinions individuelles qui forment les dogmes, mais les doctrines qui ont été reçues dans l'Église. L'histoire ne fait mention des opinions individuelles que dans le cas où elles ont influé sur le développement des dogmes, soit en provoquant la fixation de doctrines qui leur étaient contraires, soit en se faisant accepter par l'Église elle-même. Quant aux opinions particulières, qui ont passé sans laisser de traces et sans exercer la moindre influence sur le développement de la doctrine de l'Église, elles n'ont pas place dans l'histoire des dogmes. Mais une histoire complète des dogmes doit nécessairement comprendre le développement des dogmes dans toutes les Églises chrétiennes. Il est vrai que dans beaucoup de ces Eglises, depuis le moment de leur séparation de l'Eglise-mère, le développement dogmatique a été très-peu considérable. Quelque vives que fussent ordinairement les luttes dogmatiques qui avaient donné lieu à la séparation, et quelque important que fût le travail dogmatique qui, des deux côtés, en était le résultat, la rupture une fois consommée, tout le développement dogmatique s'arrêta bientôt dans la plupart des partis séparés de l'Eglise, soit par défaut d'impulsion, soit par défaut de culture. Pour nous, le développement dogmatique le plus intéressant est naturellement celui auquel s'est attachée notre Eglise, et c'est précisément aussi celui qui est le plus riche et le plus important par lui-même. Aussi ne suivrons-nous d'abord que le développement dogmatique de l'Église catholique;[1] et à partir de sa séparation en Eglise latine et en Eglise grecque, que celui de la première; enfin, à dater de la Réformation, nous nous en tiendrons uniquement à celui des Eglises évangéliques, et, dès lors tout autre mouvement dogmatique ne nous occupera qu'autant qu'il aura exercé quelque influence sur celui qui fait l'objet spécial de notre étude. Les doctrines particulières des autres Eglises sont ordinairement mentionnées dans l'histoire ecclésiastique, à l'occasion du récit de leur séparation d'avec l'Eglise catholique. Peu de ces Eglises

[1] V. note I.

ont eu ultérieurement dans leur doctrine un mouvement de quelque importance.

C'est une étrange assertion que de prétendre, comme certains savants, que l'histoire des dogmes n'a pas à s'occuper de la doctrine de Jésus et des apôtres. Il résulte clairement de ce que nous avons dit, que l'histoire des dogmes est un seul corps pour ainsi dire organique, dont la doctrine de Jésus et des Apôtres forme précisément le premier membre. Cette doctrine, ayant été la base de tous les développements ultérieurs, ne saurait donc être passée sous silence.

Après avoir déterminé l'étendue de l'histoire des dogmes, il s'agit de savoir quel en est le caractère. Il doit être évidemment scientifique, c'est-à-dire pratique et pragmatique. Elle doit se servir de la critique, afin de pouvoir distinguer exactement les véritables matériaux dont elle doit faire usage. Elle puise à peu près aux mêmes sources que l'histoire ecclésiastique; mais il y a bon nombre d'écrits, intéressants pour l'histoire de l'Eglise, qui n'ont que peu ou point de valeur pour l'histoire des dogmes. Les sources les plus importantes pour cette histoire, ce sont les symboles ecclésiastiques, les actes des conciles, les liturgies, les livres qui exposent la doctrine de l'Eglise, en un mot tous les écrits dogmatiques reconnus par toute l'Eglise comme faisant loi ou comme orthodoxes. L'histoire des dogmes se sert aussi des écrits privés qui réfléchissent la doctrine officielle de l'Eglise. Elle a tout d'abord, de même que l'histoire de l'Eglise, à examiner et à vérifier l'authenticité et l'intégrité des sources auxquelles elle puise, et ne doit ensuite en faire usage qu'après les avoir soumises à une critique scrupuleuse. Elle a sans doute moins à se préoccuper de la question de crédibilité des documents, car en admettant tel ou tel fait, ce n'est pas par l'autorité de celui qui le rapporte qu'elle doit se laisser déterminer, mais elle prend les faits tels qu'ils ressortent d'écrits rédigés et publiés sous la sanction de l'Eglise elle-même. Quand il est, par exemple, prouvé qu'un écrit appartient à une certaine époque, la matière de cet écrit est un fait de cette époque; mais il n'est pas aussi facile de saisir dans leur véritable sens les idées dogmatiques qu'il contient; car il est difficile de s'appro-

prier si complétement les pensées d'un autre, sous leur forme distinctive, qu'aucune idée personnelle ne s'y mêle. L'historien, appelé à saisir dans son ensemble le système dogmatique de chaque auteur, court facilement le danger de le concevoir et de le compléter d'après le système qu'il a lui-même adopté, surtout dans les points sur lesquels l'auteur s'est prononcé d'une manière moins claire et moins explicite. Pour bien comprendre l'auteur, il lui faut, non-seulement comparer ensemble les endroits dans lesquels il traite du même sujet, expliquer les passages obscurs d'après ceux qui sont plus clairs, mais encore embrasser d'un seul coup d'œil tout l'ensemble de son système dogmatique, pour bien saisir son opinion réelle. Il lui faut en outre se dégager de tous les préjugés favorables ou défavorables à celui dont il s'occupe; il ne doit ni le considérer comme exempt d'erreur ni supposer qu'il est constamment dans l'erreur. Enfin, l'exactitude de la reproduction des idées dogmatiques d'un autre, exige qu'on ne leur prête ni plus ni moins de clarté et de profondeur qu'elles n'en ont réellement. Tous les dogmes se sont formés successivement et sont parvenus peu à peu à un plus haut degré de clarté et de précision. C'est pourquoi nous trouvons, dans l'histoire de bien des dogmes, des périodes dans lesquelles ils ont encore quelque chose de vague et d'indécis; or, c'est le devoir de l'histoire de ne pas leur prêter une forme plus précise que celle qu'ils ont réellement. C'est précisément ce manque de précision des dogmes chez les premiers docteurs qui a porté presque tous les partis chrétiens, à en invoquer l'autorité, et leur parfait accord avec eux.

Il arrive aussi assez souvent que les dogmes ont pour origine des idées plus ou moins poétiques, dans lesquelles on ne devrait voir par conséquent que des figures, mais qui peu à peu sont prises dans le sens propre et littéral. A cet égard l'historien doit veiller à ne pas substituer à l'idée première, figurée et poétique, l'idée abstraite adoptée plus tard, substitution à laquelle peut facilement l'entraîner l'identité des expressions, comme cela a eu lieu, par exemple, pour le mot μεταβάλλειν, à l'égard de la sainte cène. En général, de même que les idées

dogmatiques, de même aussi la signification des mots qui servaient à les exprimer, a subi des changements considérables; aussi l'historien doit-il bien prendre garde à ne pas attribuer à une expression d'une époque antérieure un sens qu'on ne lui a donné que plus tard (p. ex. *Trinitas*, etc.) C'est une des obligations les plus graves du savant, qui traite de l'histoire des dogmes, de se bien rendre compte du langage dogmatique de chaque époque. Enfin la critique historique doit soigneusement éviter de confondre des opinions individuelles avec des doctrines universellement admises. Il est vrai qu'il est ordinairement facile de reconnaître à la manière dont un écrivain énonce certaines propositions dogmatiques, s'il exprime l'opinion universelle de l'Eglise à son époque ou une opinion personnelle; car, dans le premier cas, il énoncera sa proposition avec une ingénuité qui fait voir qu'il n'attend aucune contradiction, et dans le second, il mettra un certain zèle à la défendre contre des attaques dont elle peut être l'objet. Du reste, dans les premiers temps, il y avait bien des questions dogmatiques sur lesquelles ne s'était point encore formée une opinion universelle; c'est pourquoi les anciens docteurs de l'Eglise énoncent souvent sans la moindre réserve, parce qu'ils ne craignaient aucune opposition, des opinions qui cependant étaient loin d'être universellement admises.

Ainsi le travail de l'historien, pour trouver et distinguer les vrais matériaux qui peuvent lui servir, offre déjà de grandes difficultés, s'il veut du moins suivre les règles d'une saine critique; mais celui de les coordonner n'est pas moins difficile. L'histoire des dogmes doit être avant tout *pragmatique*. Ce ne doit pas être une simple énumération d'opinions dogmatiques qui se sont succédé, mais une exposition du développement des dogmes qui fasse voir comment certaines doctrines se sont développées de doctrines antérieures, quelles circonstances y ont contribué et par quelles raisons on les a motivées et justifiées. En nous traçant une image exacte et complète du caractère dogmatique des diverses époques, et en nous apprenant comment de chacune s'en est formée et développée une autre d'un caractère

tout différent, elle doit en même temps rendre raison du développement successif des divers dogmes et des rapports qui les rattachent les uns aux autres.

Enfin, on est en droit d'attendre aussi d'une histoire des dogmes une critique théologique sur la formation des doctrines officielles, c'est-à-dire un jugement par lequel elle décide jusqu'à quel point ces doctrines, en se formant et en se développant, se sont rattachées à la doctrine primitive de Christ et y ont été conformes ou contraires. Il faudrait que l'historien chrétien fût complétement insensible au haut intérêt qu'ont ces mouvements dogmatiques, pour qu'en en rendant compte, il pût conserver une complète indifférence à leur égard. Il est sans doute inutile d'entremêler l'histoire de longs raisonnements, puisqu'elle contient elle-même les considérants les plus concluants des jugements à rendre. Mais c'est précisément par cette raison qu'on peut exiger de l'historien qu'il ne ferme pas les yeux aux enseignements qui lui sont donnés par l'histoire elle-même, et que, dans son exposé, il laisse entrevoir l'opinion du théologien sur la valeur des dogmes qui se sont successivement formés.

Il convient de distinguer de l'histoire des dogmes, malgré le rapport intime qu'il y a entre ces deux sciences, l'*Histoire de la dogmatique*. La dogmatique est le système scientifique de tous les dogmes reçus dans une Eglise. Les dogmes étaient depuis longtemps en voie de formation que personne n'avait encore eu l'idée d'en faire un ensemble systématique et de composer ainsi une dogmatique; d'ailleurs il était possible plus tard de coordonner ces dogmes tout différemment et de donner ainsi une toute autre forme à la dogmatique. Il s'ensuit que l'histoire de la dogmatique diffère complétement de l'histoire des dogmes. Cependant elle se trouvent toutes deux dans un rapport intime : car les essais qui ont été faits pour réduire les dogmes en un système complet, en faisant apercevoir les lacunes qui s'y trouvaient et le manque de liaison qu'il y avait entre les différentes parties, ont souvent, surtout dans les temps plus récents, exercé une influence marquée sur le développement dogmatique.

Quant au rapport qui existe entre l'histoire des dogmes et l'histoire de l'Eglise, il est clair que la première est une partie

de la seconde, puisqu'elle a pour objet les développements historiques de l'élément le plus important de l'Eglise, à savoir sa doctrine. Autre est cependant son rapport avec l'histoire universelle de l'Eglise. Celle-ci n'ayant pour objet que les grands changements qu'a subis l'Eglise et qui ont modifié tous ses rapports, ne saurait admettre du développement dogmatique que ce qui a exercé de l'influence sur l'Eglise tout entière. L'histoire des dogmes n'est donc pas une partie, mais seulement un complément de l'histoire universelle de l'Eglise.

§. 4. Importance de l'histoire des dogmes.

Il est évident que l'histoire des dogmes forme une partie fort importante de l'histoire de l'esprit humain, et surtout des efforts qu'il a faits pour s'élever à la connaissance de Dieu et du monde invisible. Bien qu'il s'y mêle souvent une vaine curiosité, toute sorte de préjugés, parfois même de mauvaises passions et de vices, ces efforts n'en doivent pas moins être considérés comme le plus noble travail de l'esprit humain. Cette histoire présente donc un très-haut intérêt; les éléments impurs qui s'y sont mêlés, sont l'effet de l'imperfection de l'homme, et servent à mettre à nu certains côtés de la nature humaine.

L'histoire des dogmes est indispensable au théologien chrétien. La théologie chrétienne est la connaissance scientifique du christianisme, connaissance qui consiste à se rendre compte, non-seulement de l'état actuel du christianisme, mais aussi des rapports qui existent entre son état primitif et sa condition présente, des causes qui ont produit celle-ci, et de ses raisons d'être. Or, on conçoit que, pour arriver à cette connaissance, on ait grand besoin de l'histoire des dogmes, puisqu'elle seule nous explique comment la doctrine actuelle s'est développée de la doctrine primitive du Christ.

Si l'histoire des dogmes est nécessaire à tout théologien chrétien, elle l'est surtout au théologien protestant. Il est dans la nature du protestantisme de dégager le christianisme de tous les éléments humains qui s'y sont introduits dans le cours des siècles, et de le ramener à sa source primitive et divine. Il a pour

adversaire le catholicisme, qui renie toute modification historique du christianisme, et soutient que la doctrine dont il est lui-même dépositaire est encore exactement la même que celle que Christ a enseignée; tout ce qu'il accorde c'est que certaines doctrines ont été mieux comprises et exprimées plus nettement par les docteurs d'un âge postérieur; il conteste donc tout développement des dogmes, quant au fond, et n'admet qu'un développement formel. Il en résulte que, pour défendre ses droits contre le catholicisme, le protestantisme doit appeler à son aide, d'abord l'exégèse biblique, et puis l'histoire des dogmes.

Du reste, sans l'histoire des dogmes nous sérions incapables de nous faire une idée exacte de l'état actuel de l'Eglise protestante et de l'apprécier selon la vérité. En nous faisant comprendre la valeur de la formation et du développement des différents dogmes, et leur rapport avec la doctrine chrétienne primitive, elle nous fournit en même temps un criterium pour bien juger les débats théologiques de nos jours, et en déterminer l'importance. Car elle nous fait voir jusqu'à quel point elles ont pour objet les idées du christianisme primitif, ou les formes que ces idées ont revêtues plus tard. Nous devons reconnaître que la réformation du XVIe siècle n'a pas complétement ramené la doctrine chrétienne à sa source et à sa forme primitive, mais comprendre aussi qu'une connaissance approfondie des livres saints et de l'histoire des dogmes est une condition indispensable pour continuer la réformation dans l'esprit de ceux qui l'ont commencée.

§. 5. Travaux sur l'histoire des dogmes.

L'histoire des dogmes est une science théologique nouvelle qui, bien que préparée par quelques travaux des temps anciens, ne doit son origine qu'à la théologie moderne. En considérant son évolution successive, on peut la diviser en trois périodes.

1. Dans la première période, qui s'étend *jusqu'à la réformation*, l'histoire des dogmes ne paraît encore que sous la forme de polémique. C'est au IVe siècle que l'on commença à s'enquérir des opinions dogmatiques des premiers Pères de l'Église. Dans les querelles théologiques qui éclatèrent alors, chaque parti cherchait

à prouver que sa doctrine était celle de l'ancienne Eglise. On devint plus attentif encore aux opinions des temps antérieurs dans les luttes qui eurent lieu plus tard. Alors on composa des recueils de paroles des anciens Pères et de décisions des conciles, par lesquelles les différents partis en lutte cherchaient à justifier leur opinion respective. On partait en cela de l'idée que la doctrine chrétienne s'était conservée pure et sans altération, depuis Jésus-Christ, et qu'elle était constatée par tous les Pères orthodoxes. Toujours persuadés que les points en discussion tenaient à l'essence même du Christianisme, les différents partis croyaient devoir trouver chez les Pères orthodoxes des explications parfaitement exactes sur ces points. Or, ces Pères n'offraient généralement à ce sujet que des expressions vagues, car ce ne fut que par les controverses elles-mêmes qu'on arriva à une conception plus claire et à une formule plus précise des doctrines qui en étaient l'objet; par cette même raison, les partis pouvaient d'autant plus facilement en appeler toujours aux Pères. Le principe de l'Eglise catholique d'une transmission de la doctrine chrétienne sans aucune altération, arrêtait tout développement dogmatique et excluait ainsi l'idée même d'une histoire des dogmes.[1]

2. Dans la seconde période, qui s'étend *depuis la réformation jusqu'au milieu du* XVIIIe *siècle*, les travaux concernant l'histoire des dogmes prennent une forme historico-polémique. L'opinion que la doctrine officielle de l'Eglise n'avait jamais subi aucune altération, déjà profondément ébranlée par la réformation, fut dès lors abandonnée dans les Eglises protestantes. Ici on insistait au contraire sur la profonde altération de la doctrine de l'Eglise par toute sorte d'additions et de changements, surtout depuis Constantin, époque à partir de laquelle l'esprit mondain s'était glissé dans l'Eglise. Mais cette manière de voir eut pour conséquence que les théologiens protestants, au lieu de cultiver l'histoire des dogmes simplement au point de vue historique, la traitèrent trop exclusivement dans un sens purement polémique. On considérait les premiers siècles comme l'époque

[1] V. note II.

pendant laquelle la vraie doctrine de Jésus-Christ avait été maintenue dans toute sa pureté, sans soupçonner que déjà alors il y avait eu un développement dogmatique; en sorte que chaque parti protestant cherchait à prouver l'accord de sa doctrine avec les premiers Pères. Mais comme la corruption ne s'était introduite que plus tard et progressivement dans l'Eglise; et que l'on pouvait chercher encore chez les Pères subséquents quelques restes de la pure doctrine des premiers temps, il s'en suivait que, partout où ces restes s'accordaient avec la dogmatique protestante, on invoquait leur témoignage contre l'Eglise catholique. On ne saurait nier que les arguments qu'on faisait valoir ainsi contre elle étaient irréfutables et décisifs. Car toute l'autorité dogmatique de l'Eglise, sur laquelle repose la doctrine officielle du catholicisme, tombe sans retour, du moment qu'il est prouvé que l'Eglise a changé son système dogmatique, ne fût-ce qu'en un seul point, et qu'une seule de ses doctrines est d'une origine postérieure et humaine. C'est donc avec raison que les protestants, dans leur lutte avec cette Eglise, ont toujours invoqué l'histoire. Mais on doit convenir que, dans l'usage qu'ils en ont fait, ils ont d'abord procédé d'une manière partiale et qu'ils ont ensuite souvent manqué de l'indépendance qui doit caractériser l'histoire. Car le but polémique qu'ils se proposaient dans ces recherches historiques, les empêchait souvent d'interpréter les Pères sans idées préconçues; on les abordait avec des préjugés et l'on ne cherchait en eux que ce qu'on désirait trouver. Ensuite on ne s'apercevait pas que plusieurs de ces dogmes, qui ont été conservés sans modifications dans le système protestant, n'avaient pas été proclamés sous cette forme par Jésus lui-même, mais ne s'étaient développés et modifiés que plus tard.

Malgré la partialité dont elles sont entachées, ces recherches ont cependant un grand mérite, en ce qu'elles ont au moins fourni une foule de matériaux à l'histoire des dogmes. On les trouve ordinairement, non pas dans des œuvres détachées et spéciales, mais insérées dans des traités dogmatiques, en vue de la polémique, ou bien dans des histoires ecclésiastiques, pour prouver l'origine moderne de certaines institutions ou doctrines catholiques.

C'est ainsi que les *centuries de Magdebourg*,[1] la première histoire ecclésiastique protestante, en consacrant dans chaque siècle un chapitre spécial à la doctrine, ont répandu beaucoup de lumières nouvelles sur l'histoire des doctrines chrétiennes.

Parmi les dogmatiques protestantes, les *Loci theologici de Jean Gerhard*,[2] sont surtout riches en matériaux pour l'histoire des dogmes. L'édition nouvelle de *Cotta* les a encore beaucoup augmentés.

L'écossais Jean *Forbesius* a Corse (m. 1648) a laissé, sous le titre de : *Instructiones historico-theologicæ de doctrinâ christianâ*, un ouvrage très-étendu et consacré spécialement à l'histoire des dogmes. Plusieurs fois réédité, il renferme une riche collection de matériaux ; mais il est aussi écrit dans le but polémique d'opposer à la doctrine catholique celle de l'Eglise réformée, comme la seule qui s'accorde avec le christianisme primitif.

Un riche trésor d'érudition pour l'histoire des dogmes se trouve aussi dans les écrits polémiques des théologiens réformés de France qui combattirent contre l'Eglise catholique, surtout avec les armes de l'histoire. Parmi ces ouvrages il convient de signaler en particulier ceux de Jean *Daillé*, pasteur à Charenton (m. 1670), et de David *Blondel*, professeur au collége d'Amsterdam (m. 1655).[3]

Ce n'est qu'en apparence que les Antitrinitaires ont traité certaines parties de l'histoire du dogme avec plus d'indépendance que les autres protestants. Ils n'étaient sans doute pas aveuglés par une trop grande prévention pour les premiers Pères de l'Eglise, mais eux aussi avaient pour but, dans leurs travaux, de justifier leur propre doctrine, ce qui les a souvent poussés à faire violence à l'histoire.

Dans cette période, l'Église catholique dut aussi rester fidèle à son principe, qu'il n'y a eu ni développement ni modifica-

[1] V. la note III.

[2] Francf., 1657 ; 3 vol. in-f°.

[3] Il y aurait lieu de citer aussi *Basnage*, Histoire de l'Eglise depuis Jésus-Christ. La Haye, 1623 ; 2 vol. in-f° — puisque dans les différentes parties de son livre il traite aussi des traditions de l'Eglise.

tion, quant au fond des dogmes ; car c'est de ce principe que dépend toute son existence. Elle n'accordait qu'une chose, c'est que les dogmes, progressivement conçus plus clairement et exprimés d'une manière plus précise, avaient ainsi subi un développement formel ; mais elle continuait à soutenir que ce développement avait un caractère infaillible, puisqu'il s'était opéré dans le sein de l'Église, qui possède l'infaillibilité en matière de dogmes. La lutte qui éclata entre l'Église catholique et les Églises protestantes, força aussi les théologiens catholiques à s'adresser à l'histoire pour justifier leurs assertions. On conçoit qu'en partant de leur point de vue dogmatique, ils aient dû faire mille fois violence à l'histoire, mais on ne peut pas non plus nier qu'ils aient de temps en temps combattu avec succès la partialité protestante ; d'un autre côté, ils ont aussi, dans leurs ouvrages, augmenté la masse des matériaux concernant l'histoire des dogmes.

Parmi ces ouvrages il convient de signaler surtout le suivant :

Dion. Petavii (*Pétau*, jésuite à Paris, m. 1652) *Opus de theologicis dogmatibus.*[1] C'est une très-riche collection de matériaux pour l'histoire des dogmes, dans laquelle, d'après l'ordre des différents dogmes, se trouve accumulée et expliquée une grande masse de passages des Pères de l'Église et des scolastiques. L'ouvrage est complétement écrit au point de vue catholique et a pour but d'appuyer la doctrine de l'Église romaine ; Pétau ne peut donc point reconnaître un développement des dogmes, quant au fond ; mais il admet cependant, dans la manière de les comprendre et de les formuler, un progrès qui semble parfois même aller jusqu'à une modification du fond. Comme collection de matériaux, son ouvrage aura toujours un grand mérite ; mais il est incomplet et ne s'étend que sur les doctrines de Dieu, de la Trinité, des anges et de la création, du Pélagianisme, de la hiérarchie ecclésiastique, de l'ordination des prêtres, de la pénitence et de l'incarnation de Christ. Un ouvrage analogue, mais d'un intérêt très-inférieur, a été publié par un prêtre de l'oratoire de

[1] Paris, 1645 ; 5 vol. in-f°, publié de nouveau, avec des additions, par *J. Leclerc*. Amsterd., 1700 ; 6 vol. in-f°.

Paris, nommé *L. Thomassin* (m. 1695), sous le titre de *Dogmata theologica.*[1]

3. La troisième période, qui s'étend du milieu du XVIII[e] siècle jusqu'à nos jours, est celle des travaux historiques et critiques sur l'histoire des dogmes. Dès le commencement du XVIII[e] siècle, le piétisme commença à répandre un esprit théologique plus libéral dans l'Eglise protestante d'Allemagne. Les membres de ce parti cherchaient à faire comprendre que le christianisme ne consiste pas dans une orthodoxie stérile, ne s'attachant qu'à la lettre, que la science des arguties théologiques a très-peu de valeur, mais que l'essentiel est plutôt d'accueillir par le cœur la doctrine chrétienne du salut. Ils n'attachaient par suite que peu d'importance aux subtilités dogmatiques; ils se prononçaient contre l'autorité exagérée qu'on accordait aux livres symboliques, et allaient jusqu'à dire que souvent des chrétiens très-pieux avaient été persécutés comme hérétiques par les soi-disant orthodoxes. Cette manière de voir leur donna naturellement une plus grande indépendance dans l'appréciation du développement ultérieur et progressif des dogmes, indépendance qui se manifeste surtout dans l'ouvrage de Gottfried *Arnold*, professeur à Giessen, plus tard pasteur et surintendant ecclésiastique à Perleberg (m. 1714), intitulé : *Unparteiischer Kirchen-und Ketzerhistorie.* (Histoire impartiale de l'Église et des hérésies.)[2]

A vrai dire, cette histoire n'est nullement impartiale, car Arnold prend toujours contre les orthodoxes le parti des hérétiques persécutés, qu'il cherche à présenter comme de vrais chrétiens, et ce n'est pas sans raison que cet ouvrage rencontra beaucoup d'opposition; mais il n'en exerça pas moins une influence salutaire sur les travaux qui avaient pour objet l'histoire de l'Église, en inspirant une plus grande indépendance, même dans l'appréciation de la primitive Église. C'est de l'école piétiste que sortit l'homme qui, le premier, conçut et exprima l'idée d'une véritable histoire des dogmes. Cet homme, Jean-Salomon *Semler* (m. 1791), démontra que, dès les premiers siècles, la doctrine chrétienne avait subi bien des modifications, et que, selon les différentes

[1] 1680; 3 vol. in-f°. — [2] Francf., 1699-1700; 2 vol. in-f°.

contrées, elle s'était développée sous des formes différentes. Semler n'a pas traité lui-même l'histoire des dogmes d'après ces idées, mais il l'a préparée par plusieurs articles répandus dans ses ouvrages.[1] Cependant après lui cette science a été traitée plus souvent d'après des principes purement historiques, et en faisant abstraction de tout but dogmatique et polémique.

Les ouvrages sur cette matière qui méritent particulièrement d'être signalés sont ceux de *W. Münscher*, *Münter*, *Baumgarten-Crusius*, *Hagenbach*, *Baur*, et l'ouvrage posthume de *Neander*.[2]

Il n'existe encore aucun ouvrage qui embrasse toute l'histoire des dogmes d'une manière satisfaisante. Cette science est encore si jeune qu'il doit y avoir naturellement dans les premiers travaux dont elle a été l'objet, bien des choses à rectifier et à compléter. Ce qui peut servir puissamment aux progrès de cette science, ce sont des monographies sur certaines de ses parties; car ce n'est que par une étude sérieuse des détails qu'on peut espérer parvenir à donner une forme convenable à l'ensemble. Il existe déjà un grand nombre de ces monographies. Elles sont de deux sortes.

1. Les unes montrent les développements historiques de certaines doctrines, dont un grand nombre remonte à une date déjà ancienne.

2. Les autres sont des exposés historiques des systèmes théologiques de certains hommes. L'exemple de Neander en a provoqué un plus grand nombre dans ces derniers temps, et ils fournissent pour l'histoire des dogmes d'excellents matériaux. Tels sont ceux de *Neander* sur saint Bernard, Tertulien et Chrysostôme; d'*Ullmann* sur Grégoire de Nazianze; de *Hjort* sur Jean

[1] Les travaux par lesquels Semler a frayé des voies nouvelles à l'histoire des dogmes sont les suivants : Introduction historique à la dogmatique évangélique de *Baumgarten*. Halle, 1759. — La continuation de cette introduction en tête de l'ouvrage de *Baumgarten*, intitulé : Recherches sur les discussions théologiques (ouvrage allem.); 3 vol. in-f°. Halle, 1762. — Selecta capita historiæ ecclesiasticæ. Halle, 1769. — Commentarii historici de antiquo christianorum statu; 2 vol. Halle, 1771.

[2] Tous ces ouvrages sont écrits en allemand.

Scot Erigène; de *Liebner* sur Hugues de Saint-Victor; de *Rettberg* sur Cyprien; de *Rupp* sur Grégoire de Nysse; de *Klose* sur Basile-le-Grand, et de *Redepenning* sur Origène.

Ce dernier genre de travaux est le plus utile pour l'histoire des dogmes; car lorsqu'on étudie, d'après ses ouvrages, le système théologique d'un homme dans tout son ensemble, on risque bien moins de se tromper sur ses opinions que lorsqu'on ne se sert de ses écrits que par fragments, pour connaître ses idées sur tel ou tel autre point de doctrine.

§. 6. De l'ordre à suivre dans l'histoire des dogmes.

Il y a deux manières de disposer le plan de l'histoire des dogmes: suivre l'ordre des matières, ou suivre l'ordre chronologique. La première, d'après laquelle on expose isolément l'histoire de chaque dogme, présente de notables inconvénients. D'abord elle fait perdre de vue les rapports intimes existant entre les différents dogmes, qui se sont développés ensemble et qui ont exercé les uns sur les autres une influence réciproque, et ensuite elle empêche de se faire une idée claire des systèmes dogmatiques des différentes époques, puisque les éléments de ces systèmes se trouvent éparpillés dans l'histoire spéciale de chaque dogme. Procédant par ordre de matières, on ne peut pas saisir l'esprit et les tendances dogmatiques des diverses époques, ni la manière dont la dogmatique était traitée et disposée; on reste dans l'ignorance sur les doctrines auxquelles on attribuait une valeur particulière, sur les rapports mutuels que l'on établissait entre celles qui étaient reçues et sur les arguments dont on aimait à les appuyer.

Tous ces inconvénients disparaissent quand on dispose les matières de l'histoire des dogmes d'après l'ordre du temps, et que l'on développe le système dogmatique des différentes époques dans son enchaînement interne. Toutefois, si l'on voulait suivre cette méthode d'une manière trop rigoureuse, il faudrait, pour répondre aux nombreux changements qu'ont subi les dogmes, admettre une infinité de petites périodes, ce qui amènerait des difficultés nouvelles. Car les dogmes se sont toujours développés progressivement et ce n'est pas tout à coup, mais peu à peu,

qu'une ancienne opinion a cédé la place à une opinion nouvelle, en sorte qu'il est impossible de déterminer par des dates précises les changements qui se sont opérés dans les différentes doctrines. Mais indépendamment de cette difficulté, cette méthode nécessiterait beaucoup de répétitions, vu que, dans chaque période, la plus grande partie du système dogmatique est resté tel qu'il était dans la précédente. Enfin, on arriverait très-difficilement ainsi à une vue d'ensemble sur le développement des différents dogmes, puisqu'ils ne se présenteraient jamais que par fragments, tandis qu'un des plus grands avantages de l'histoire des dogmes est précisément de montrer comment, en se développant progressivement, ils sont arrivés de leur simplicité biblique à leur forme actuelle.

La méthode la plus convenable est donc d'admettre dans cette histoire des périodes plus considérables, dont chacune se distingue des autres par une tendance et un esprit dogmatique bien tranchés et bien constatés. Nous en admettons quatre, comme dans l'histoire de l'Église.

La première allant jusqu'à l'époque où Constantin déclara le christianisme religion de l'empire romain. — 1-324.

La seconde, jusqu'au commencement des querelles au sujet des images. — 726.

La troisième, jusqu'à la réformation. — 1517.

Et *la quatrième*, jusqu'à nos jours.

L'histoire de chaque période se subdivisera en une histoire *générale* et en une histoire *spéciale* des dogmes.

Dans l'*histoire générale* sera exposé le caractère dogmatique de la période, ainsi que la marche et la nature du développement des dogmes en général. On montrera quels ont été parmi les dogmes ceux auxquels on a attaché la plus haute valeur, ceux qui ont subi les développements les plus importants et ceux qui, au contraire, sont restés invariables. Ensuite, on signalera les causes extérieures qui ont provoqué et déterminé le développement des dogmes, les doctrines de l'Église et les décisions des conciles qui y ont le plus contribué. On exposera, de plus, l'état des sciences, en particulier des sciences théologiques, surtout

de l'exégèse, ainsi que la nature de la philosophie dominante, parce que toutes ont toujours exercé une grande influence sur le développement des dogmes.

Enfin, on s'occupera aussi de l'histoire de la dogmatique, qui doit expliquer ce qui s'est fait pour le complet développement des systèmes théologiques. Ici on ne devra pas oublier les différentes écoles de théologie et les diverses dogmatiques des différents pays. Quant aux circonstances extérieures et aux événements qui ont pu influer sur la théologie, l'histoire des dogmes ne peut les mentionner qu'en passant; car c'est à l'histoire générale de l'Église qu'il appartient de s'y arrêter. N'ayant à nous occuper que du développement des dogmes dans les Églises catholique et protestante, nous n'entrerons pas dans l'histoire des hérésies; et si nous en faisons mention, ce ne sera qu'autant qu'elles ont contribué au développement des dogmes dans l'Église catholique.

L'histoire spéciale des dogmes expose ensuite l'histoire des différentes doctrines.

PREMIÈRE PÉRIODE

DEPUIS CHRIST JUSQU'A CONSTANTIN.

I. — 324.

—

PREMIÈRE PARTIE.

HISTOIRE GÉNÉRALE DES DOGMES.

—

§. 7. Doctrine de Christ.

La doctrine de Jésus se rattachait étroitement à celle de l'Ancien-Testament et à celle du judaïsme, telle qu'elle existait alors. Jésus, qui maintenait fermement l'autorité de l'Ancien-Testament comme écriture sainte, se prononce au contraire énergiquement contre les mauvaises tendances qui s'étaient glissées dans le judaïsme. Sa doctrine de Dieu est celle de l'Ancien-Testament, mais spiritualisée. Il y fait ressortir principalement le rapport moral de Dieu avec l'homme, et répand sur ce rapport une lumière plus brillante et plus pure. Tandis que l'Ancien-Testament insiste particulièrement sur la justice de Dieu et le présente ordinairement comme un juge sévère et inexorable, Jésus révèle sa bonté et sa miséricorde dans leur union avec sa sainteté et sa justice, et fait concevoir le rapport de Dieu avec l'homme comme celui d'un père avec ses enfants ; ce rapport est purement interne ; il est fondé, non pas sur les œuvres extérieures de l'homme, mais sur les dispositions et les sentiments de son âme. Il en résulte que l'homme ne peut gagner l'amour de Dieu que par une transformation intérieure et morale, c'est-à-dire par la régénération ; mais en remplissant cette condition, le pécheur lui-même peut espérer obtenir de la bonté paternelle de Dieu le pardon de ses péchés. En suivant cette voie, l'homme entre dans une communion intime et spirituelle avec son Père céleste ; il

sent la présence de Dieu dans son âme, et l'esprit de Dieu agit sur son cœur en le sanctifiant, le fortifiant et le consolant. Par cette doctrine, Jésus se met en opposition avec les tendances matérialistes et charnelles du judaïsme d'alors, qui avait atteint son dernier développement dans le pharisaïsme ; car le judaïsme ne connaissait d'autre rapport avec Dieu qu'un rapport purement extérieur, et d'autres moyens de se rendre digne de son amour que l'accomplissement d'œuvres matérielles, telles en particulier que l'observance des prescriptions rituelles de Moïse.

Jésus donne à sa doctrine une sanction particulière, en se présentant comme le Messie depuis longtemps attendu. Les Juifs espéraient trouver dans le Messie la réalisation de la théocratie, qui jusqu'alors était toujours plus ou moins restée à l'état d'idée. Il devait, avant tout, relever le trône de David, vaincre et soumettre tous les ennemis du peuple d'Israël, puis régner lui-même, comme l'oint et le représentant du Seigneur dans ce royaume, où la loi et la volonté de Dieu devaient devenir le seul principe dominant. Cette idée d'une société gouvernée uniquement par la loi de Dieu, était sans doute encore très-peu développée chez les Israélites, et ne se rapportait généralement qu'aux institutions civiles de l'Etat et à l'observation extérieure de la loi ; mais elle était évidemment susceptible d'un plus grand développement, et elle y parvint par Christ.

En qualité de Messie, Jésus annonce le royaume de Dieu ; mais ce n'est pas un royaume comme celui qu'attendaient les Juifs ; c'est une communauté dans laquelle la volonté de Dieu devait être la volonté de tous les membres et de chacun en particulier, dans laquelle il n'y aurait qu'un seul et unique maître, Dieu, et une seule loi, la loi de Dieu. Un pareil royaume ne pouvait pas s'établir immédiatement ; car il fallait d'abord former des hommes propres à y entrer ; aussi Jésus fait-il un appel, en posant comme condition de l'entrée dans ce royaume une complète transformation morale, et en promettant à ceux qui répondraient à son appel et rempliraient cette condition, la grâce de Dieu et le pardon de leurs péchés. Il annonce en même temps que ce royaume, qui d'abord ne pouvait être fondé que dans le cœur des hommes, se présentera un jour aussi sous une forme exté-

rieure ; que lui-même apparaîtra de nouveau pour réunir les siens dans ce royaume de Dieu, qui triomphe de toutes les puissances du mal. C'est à ce second avénement qu'il rapporte aussi les passages des prophètes, dans lesquels ils parlent d'un royaume messianique visible et glorieux, mais sans déclarer explicitement si c'était sur la terre ou dans un monde invisible que ce royaume final de Dieu serait un jour établi, tout éclaircissement à cet égard étant plutôt un objet de vaine curiosité qu'un besoin religieux. Cependant il laisse assez clairement entendre que la condition de l'homme, dans ce royaume, sera tout autre que dans la vie actuelle. Car sa fondation doit être précédée de la résurrection, après laquelle les hommes ne prendront point de femmes, et les femmes point de maris, mais seront tous comme les anges de Dieu dans le ciel. (Matth., XXII, 30).

Jésus avait profondément conscience qu'il était un envoyé et un instrument de Dieu pour l'accomplissement de ses desseins les plus sublimes, qu'il était dans la communion la plus intime avec lui, et qu'il tenait de lui la doctrine qu'il enseignait ; s'il parlait souvent de ses rapports avec Dieu, ce n'était pas pour qu'on en fît l'objet de subtilités et de rêveries hyperphysiques, mais pour gagner à sa doctrine la foi et la confiance des hommes.

Sa doctrine, essentiellement pratique, n'avait en vue que les besoins moraux des hommes et ne sortait jamais de là pour satisfaire une vaine curiosité. Aussi son enseignement est-il populaire, ne formant pas un ensemble systématique, mais se rattachant toujours à quelques faits et aimant la forme de la sentence et de la parabole.

§. 8. Doctrine des Apôtres.

La doctrine de Jésus renfermait une telle richesse d'idées et, bien que se rattachant au judaïsme, elle était pénétrée d'un esprit si nouveau et si différent de celui de cette époque, que les Apôtres, du vivant de leur maître, ne pouvaient pas la comprendre complétement dans toute sa pureté, et bien moins encore deviner les développements qu'elle pouvait et qu'elle devait nécessairement recevoir.

Il y avait en effet, dans l'enseignement de Jésus, des germes de plusieurs doctrines pratiques qui devaient se développer tôt ou tard, et que Christ lui-même n'avait pas exprimées, parce que ses disciples n'étaient point encore assez avancés pour pouvoir les supporter (Jean, XVI, 12). Il était d'ailleurs impossible qu'on ne vît pas un jour se former, dans le sein même du christianisme, la spéculation théologique, puisque la doctrine de Jésus la provoquait et lui offrait une nouvelle base.

Parmi les Apôtres, *Paul* et *Jean* furent ceux qui contribuèrent le plus au développement ultérieur du christianisme, en tirant des enseignements de Jésus les doctrines pratiques qui s'y trouvaient encore cachées, et en cherchant en même temps à rectifier et à ramener de ses égarements la spéculation théologique, qui avait commencé à se former parmi les chrétiens.

Ce fut Paul qui, le premier, comprit et développa avec une parfaite franchise les doctrines suivantes qui, bien que profondément basées sur l'enseignement de Jésus, n'avaient cependant point été proclamées ouvertement par lui-même : à savoir que par le christianisme, la distinction qui existe entre les juifs et les païens est abolie, que les uns et les autres sont également admis aux bienfaits de l'Evangile ; que la loi mosaïque a cessé d'être obligatoire pour le chrétien ; qu'en général le chrétien n'est soumis à aucune loi extérieure, et que ce ne sont pas les œuvres de la loi qui font l'essence du christianisme, mais l'union intime du cœur avec Dieu par la foi en Jésus-Christ.

Telles sont les doctrines que Paul traite dans ses épitres avec la vigueur qui lui est propre, les développant et les démontrant avec ce grand art de la dialectique qu'il possédait à un si haut degré. Quant aux doctrines purement théoriques, même celles qui plus tard furent signalées comme des doctrines fondamentales du christianisme, il n'en parle que sommairement et en dit parfois si peu de chose, qu'on ne saurait se rendre un compte exact de son opinion à cet égard.

Il était d'une haute importance pour les Apôtres, au point de vue pratique, d'enseigner ce dont ils étaient eux-mêmes si profondément convaincus, que Dieu avait été en Christ, dont toute la vie et tous les actes avaient porté l'empreinte de la divinité,

qu'il lui avait révélé sa doctrine et l'avait chargé de son œuvre. Cette foi était en même temps un besoin pratique et religieux; des recherches spéculatives sur l'élément divin en Christ et sur le rapport métaphysique du Fils avec le Père, n'étaient pas précisément ce que réclamait ce besoin, bien que ces points impliquassent des problèmes qui ne pouvaient manquer de frapper les hommes d'un esprit habitué à penser et à approfondir. Les Apôtres ne s'engagèrent jamais profondément dans ces spéculations; mais nous en trouvons cependant quelques indices dans Paul et dans Jean.

Ainsi Paul conçoit l'élément divin en Christ comme le principe qui, de tout temps, a formé l'intermédiaire entre Dieu et le monde, par lequel Dieu a créé l'universalité des choses (Col. I, 16, 1 Cor. VIII, 6) et a constamment dirigé les hommes (1 Cor. X, 4), et que l'apôtre désigne (Col. I, 13 s.) comme le Fils et l'image de Dieu, comme le premier-né d'entre toutes les créatures. On pourrait être facilement tenté par cette définition de l'élément divin en Christ, de croire que Paul le conçoit comme une divinité inférieure, comme un être intermédiaire entre Dieu et les hommes, s'il ne proclamait pas partout avec tant de force l'unité de Dieu. Il est probable que tous ces passages se fondent sur la distinction du Dieu caché et du Dieu révélé, distinction déjà indiquée dans les livres de l'Ancien-Testament, où il est question de la sagesse divine (Prov. VIII, 9, Sap. VII, 9.) Par la réflexion, on fut facilement amené à distinguer l'essence infinie de Dieu de la somme des forces divines dont l'action a eu pour théâtre le monde. Cette essence divine est restée incompréhensible et cachée, tandis que ses forces se sont manifestées par des œuvres et peuvent être connues. Le Dieu révélé dans le monde n'était donc, pour ainsi dire, qu'une partie, une émanation du Dieu caché, mais non pas une personnalité différente. Cette distinction, qui était certainement très-familière aux écoles théologiques des juifs, devait l'être aussi à Paul, qui y avait reçu son éducation; aussi l'élément divin qui est en Christ, et par lequel les hommes ont eu la plus haute et la plus complète révélation, est-il pour cet apôtre la manifestation de Dieu. Mais le vague qui règne dans les passages cités, et qui contraste d'une

manière si frappante avec la précision et la vigueur qui caractérisent les parties de ses épîtres, dans lesquelles il développe des doctrines d'une haute importance pratique, prouve qu'il ne se sentait pas appelé à donner des explications sur des questions qui n'avaient, au fond, d'intérêt que pour la spéculation théologique.

Cependant cette spéculation théologique avait déjà pris naissance du vivant de Paul, et tant qu'elle n'altérait pas la doctrine essentielle du christianisme, il l'avait laissé subsister. Le premier qui, d'après ce que nous en savons, ait envisagé le christianisme d'un point de vue spéculatif, ce fut *Apollos*, juif instruit, qui, par ses enseignements dans l'Eglise de Corinthe, attirait à lui beaucoup de personnes, et, bien que ce ne fût nullement à dessein, les éloignait de Paul. L'apôtre exprime à cet égard son opinion dans sa première épître aux Corinthiens (I, 4); il blâme les divisions que cela avait produites dans la communauté; quant à la doctrine d'Apollos, il ne la blâme ni ne l'approuve, mais il laisse à l'avenir le soin de dévoiler la vérité de pareils systèmes, élevés sur le fondement de la foi chrétienne. Par contre, il se prononce nettement (dans ses épîtres aux Colossiens et à Timothée) contre toutes les spéculations qui, en ébranlant ce fondement, conduisaient à la superstition, et favorisaient même l'immoralité.[1]

Après la mort de Paul, on continua à se lancer dans ces spéculations, surtout au sujet de la personne de Christ, en cherchant à exprimer d'une manière plus précise l'idée vague qu'on se faisait alors de l'élément divin dans le Sauveur. Ces efforts se rattachaient à des spéculations d'une plus grande portée, par lesquelles on expliquait tous les mystères du monde et de l'histoire, et par lesquelles on cherchait en particulier à concilier l'idée de Dieu avec l'origine du mal. Ces spéculations, germes dont se développèrent plus tard les idées gnostiques, produisirent un système d'émanation, d'après lequel on faisait dériver de la divinité suprême une série d'êtres toujours plus imparfaits, à mesure qu'ils s'en éloi-

[1] *Reuss*. Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Paris et Strasbourg; 2 vol. in-8°, 1860.

gnaient, en attribuant la création du monde aux êtres du degré le plus inférieur, pour expliquer les misères de ce monde. On faisait aussi entrer la nature divine de Christ dans cette série d'êtres émanés de Dieu, et on lui assignait une des places les plus élevées. C'est probablement à ces systèmes d'émanation que Paul fait déjà allusion quand il parle de γενεαλογίαι (1 Tim. I, 4; tit. III, 9); plus tard, elles peuvent avoir encore gagné plus de terrain. Procédant d'un besoin naturel de l'esprit humain, ce désir d'arriver à des idées claires et nettes sur l'élément divin en Christ, n'avait rien d'illégitime et on devait lui donner satisfaction aussi longtemps qu'il se contenait dans de justes limites; mais il importait en même temps de combattre la tendance à des spéculations dépassant les bornes de la raison et partant stériles, et de ramener l'esprit humain aux doctrines religieuses d'une importance vraiment pratique. Ce fut là le but que se proposa Jean dans son Evangile. Les systèmes de l'époque employaient ordinairement l'expression de λόγος pour désigner l'émanation la plus haute et la plus immédiate de Dieu; Philon l'appliquait au Dieu révélé, en opposition au Dieu caché. C'est cette expression que Jean emprunte aussi à la philosophie de l'époque, pour désigner le principe divin en Christ, principe qui, pour lui de même que pour Paul, était celui par lequel Dieu avait créé le monde, et le gouvernait ainsi que l'humanité. Mais, au lieu de s'engager dans des définitions métaphysiques précises sur la nature du λόγος et sur ses rapports avec Dieu, il appelle l'attention sur le Logos apparu en chair, et cherche ainsi à ramener la spéculation, des régions stériles du monde surnaturel, à la contemplation, plus importante, sous le rapport moral, de la vie et des œuvres de Jésus sur la terre. Dans les épitres de cet apôtre apparaissent aussi les premières traces du Docétisme; Jean le combat comme pernicieux, parce qu'il tendait à supprimer toute l'activité humaine de Christ, à enlever à sa vie et à ses souffrances toute espèce de mérite, même celui d'être un modèle pour l'humanité; et il lui oppose le principe que le Christ avait été un homme véritable et parfait (1 Jean, IV, 2; 2 Jean VII.)

Après la doctrine concernant le Christ, c'est celle des destinées finales que les Apôtres développent avec le plus de soin. Ce que,

dans l'intérêt de la religion et de la morale, il importait de savoir à cet égard, c'est qu'il y aurait une rémunération future, et que le royaume de Dieu, annoncé et fondé par Jésus, arriverait un jour à une parfaite réalisation. Ces idées formaient le fond des enseignements de Jésus sur les choses finales; tandis que les figures dont il avait revêtu ces idées, bien que pouvant servir à les inculquer profondément dans les esprits, n'étaient cependant que d'une importance purement accessoire. Jésus lui-même les avait déjà empruntées à l'ordre d'idées qui régnait chez ses contemporains. Il conserva la doctrine d'une résurrection future du corps, parce que, d'après les idées anthropologiques d'alors, l'espérance de la rémunération semblait en exiger la présupposition; car on était généralement persuadé que, puisque le corps formait une partie essentielle de l'individu, sa mort entraînait nécessairement l'anéantissement de la personnalité, et qu'il ne pouvait, par conséquent, y avoir aucune rémunération, à moins que le corps ne fût reconstitué.[1] C'est de même que Jésus emprunta aux descriptions prophétiques du royaume messianique, les images sous lesquelles il représentait le royaume de Dieu, dans son développement futur. Il annonçait que lui-même reviendrait d'abord pour juger les hommes, puis pour fonder le royaume de Dieu promis par les prophètes, et il engageait les siens à se tenir constamment prêts pour ce second avénement, puisque le jour du Seigneur viendrait comme un larron dans la nuit.

Les premiers chrétiens entendaient ces prédictions au pied de la lettre. L'exhortation à se tenir à chaque instant prêts pour l'avénement du Seigneur, leur faisait croire à sa proximité. S'imaginant que le royaume de Dieu serait fondé sur la terre et durerait mille ans, idée qui se reflète encore dans l'Apocalypse (Ch. XX), ils se faisaient aussi des idées très-matérielles des joies qu'on y goûterait. Cette attente de l'avénement du Seigneur dans un avenir très-prochain, les apôtres l'accueillirent d'autant plus facilement, qu'elle exerçait une influence morale très-salutaire; et c'est ainsi qu'elle se trouve très-souvent exprimée dans les écrits apostoliques. Mais Paul n'a certainement pas partagé

[1] V. not. IV.

les espérances charnelles auxquelles on se livrait au sujet des choses finales. Car il conçoit la résurrection comme le développement d'un plus noble germe dans la nature physique de l'homme (1 Cor. XV, 35 s.), et l'union avec le Seigneur dans son royaume, comme un état supérieur à celui de l'homme sur la terre. Toutefois, il s'abstient de combattre les opinions qui matérialisaient ces choses, du moment qu'elles impliquaient cependant des idées religieuses et morales, bien qu'il y eût assurément à craindre qu'en s'en tenant uniquement à l'enveloppe matérielle, on ne perdît de vue le fond spirituel.

Il résulte de ce qui précède que l'enseignement des Apôtres avait une tendance toute pratique; n'attachant une importance réelle qu'à la foi religieuse et morale, il combattait ce qui y portait atteinte, mais ménageait et tolérait les opinions et les spéculations qui n'étaient pas animées d'un mauvais esprit.

§. 9. Époque des Pères apostoliques.

La doctrine demeura tout aussi simple à cette époque que dans le siècle apostolique. L'Ancien-Testament était la seule Ecriture-Sainte des chrétiens; car les livres du Nouveau-Testament n'étant point encore réunis, les doctrines distinctives du christianisme ne se transmettaient que verbalement, comme on les avait reçues des Apôtres. Cela pouvait rendre d'autant plus facile la formation d'opinions individuelles au sujet de certaines doctrines, ce qui arriva en effet, non-seulement chez les précurseurs des gnostiques, qui appartiennent à cette époque, mais même chez des chrétiens réputés orthodoxes. C'est ainsi, par exemple, que nous trouvons alors chez Papias une conception très-grossière et très-matérielle du chiliasme. Ce fut aussi à cette époque que se répandit parmi les chrétiens une méthode d'interprétation allégorique de l'Ancien-Testament extrêmement forcée. L'interprétation allégorique, depuis longtemps en usage chez les païens et chez les juifs, est sans doute aussi employée dans quelques passages du Nouveau-Testament, mais bien plutôt en vue d'une impression à produire, que pour en tirer des preuves ; tandis que, dans cette période, on en faisait un usage exor-

bitant, comme par exemple dans l'épître de *Barnabas*, afin de trouver, partout dans l'Ancien-Testament, des prédictions et des types se rapportant à Christ. L'Ancien-Testament étant alors l'unique Ecriture-Sainte des chrétiens, on se sentait tout naturellement porté à y trouver, par cette sorte d'interprétation, même les doctrines particulières au christianisme.

Les écrits des *Pères apostoliques* ne contiennent tous que des instructions pratiques et ne portent encore aucune trace d'un développement spéculatif des doctrines. Ainsi l'épître de Barnabas, dans sa première partie, s'attache à prouver que la loi mosaïque n'est plus obligatoire pour les chrétiens, et donne, dans la seconde partie, d'une manière générale, des exhortations et des prescriptions morales. L'épître de *Clément* tend surtout à rétablir l'union dans la communauté de Corinthe, et en exhorte les membres à l'obéissance envers leurs chefs. Le *Pasteur d'Hermas* donne, sous la forme d'une révélation, des exhortations à la piété chrétienne. Les épîtres d'*Ignace* et de *Polycarpe* ont également un but pratique, bien que le premier mentionne déjà très-clairement, en les désapprouvant, des opinions gnostiques. Tous ces écrits cherchent à donner plus de poids et de force à leurs exhortations morales, en rappelant le retour prochain de Christ, et en rendant les chrétiens attentifs à la nécessité de se tenir prêts pour ce grand événement.

§. 10. Époque des Apologètes & développement des spéculations théologiques chez les chrétiens orthodoxes.

Dans le cours du IIe siècle on voit se former, même chez les chrétiens orthodoxes, une théorie théologique. Elle eut pour cause différentes circonstances, mais surtout les deux suivantes : d'abord la nécessité de défendre la vraie foi chrétienne contre les adversaires du christianisme et contre ceux qui, dans le sein même de l'Eglise, professaient une doctrine erronée, et puis le fait de la conversion au christianisme de quelques hommes qui, possédant une assez grande culture philosophique, éprouvaient le besoin de soumettre les doctrines chrétiennes à une certaine spéculation.

Le christianisme fut d'abord attaqué par les Païens, qui se servaient également des armes de la science et de la philosophie, comme nous le prouvent les fragments de l'écrit de *Celsus*. Ils cherchaient d'une part à ébranler les bases de la foi chrétienne, c'est-à-dire l'autorité de l'Ancien-Testament, ainsi que la mission et le caractère divins du Christ, et d'autre part à prouver que les diverses doctrines de l'Evangile étaient absurdes et en contradiction les unes avec les autres. Ces attaques obligèrent les chrétiens à démontrer, par des arguments tirés de la raison, la légitimité de leur foi à l'Ancien-Testament et à la doctrine de Jésus-Christ, et à développer ces doctrines de telle sorte qu'elles parussent conformes à la raison, et parfaitement d'accord entre elles.

Mais il se forma en outre, dans le sein même de l'Église, des sectes qui s'écartaient de la véritable doctrine chrétienne. Du milieu des Judéo-chrétiens sortirent les *Ébionites*, qui ne voyaient dans le christianisme qu'une institution judaïque, dans Jésus qu'un simple homme et un prophète distingué, qui faisaient dépendre la grâce de Dieu et le salut de l'observation de la loi mosaïque, et rejetaient par suite complétement le développement que saint Paul avait donné au christianisme. Ils se séparèrent, par suite, des *Nazaréens* qui restaient fidèles au christianisme primitif, mais qui ne formèrent jamais qu'un petit noyau, auquel les autres chrétiens ne faisaient guère attention.[1]

Des partis qui furent beaucoup plus importants que ces Esseniens et ces Nazaréens, ce sont les *partis gnostiques* dont on aperçoit déjà les germes dans le siècle apostolique, mais qui n'apparurent que sous Adrien, avec un système complet et des communautés distinctes, ayant une organisation particulière. Pour expliquer l'origine du mal, ils croyaient devoir admettre que ce monde n'avait pas été créé par le Dieu suprême, mais par un être inférieur, moins parfait, et qu'il avait été fait d'une matière éternelle qui était le principe du mal; et pour expliquer que le Démiurge tirait son origine du Dieu suprême, ils admettaient le système des séries d'êtres émanés de Dieu. D'après eux, ce monde visible

[1] L'*Histoire de l'Eglise*, par Karl Hase, traduit par A. Flobert, tom. Ier, p. 103 et 104.

est donc étranger au Dieu suprême ; il n'y a que les âmes humaines qui lui appartiennent, puisqu'elles dérivent de son essence. Mais leur grande tâche est de se délivrer des liens qui les enlacent par suite de leur union avec le corps, pour pouvoir retourner dans leur patrie, le monde de la lumière. Les Gnostiques regardaient le judaïsme comme une institution du démiurge imparfait, qui devait par suite être entièrement rejetée, de même que le paganisme fondé par les mauvais esprits. Christ était au contraire pour eux un des esprits les plus élevés du monde des lumières, qui était descendu pour délivrer les hommes des chaînes du démiurge ; et c'était sa religion qui traçait la voie que devaient suivre les âmes, pour pouvoir s'élever de nouveau jusqu'aux sphères lumineuses dont elles étaient descendues. Ces théories gnostiques avaient aussi des côtés dangereux pour la morale. Elles prescrivaient sans doute, en général à l'homme, un ascétisme sévère, afin de s'affranchir de la matière et de l'empire de la chair ; mais cependant une saine morale ne pouvait guère sortir de pareilles idées ; aussi bien des gnostiques allaient-ils jusqu'à déclarer que la loi morale était une œuvre du démiurge, et que par conséquent elle n'était pas obligatoire pour le chrétien.

Tandis que l'ébionitisme cherchait à ramener le christianisme au judaïsme, le gnosticisme menaçait de le transformer en un paganisme subtil ; car les systèmes des Éons, adoptés par les gnostiques, n'étaient autre chose qu'un polythéisme d'une nouvelle espèce. Le *Montanisme* n'offrant presque rien de nouveau et de particulier dans sa doctrine, n'eut aussi que peu d'importance pour le développement des dogmes.

Ces différents partis, nés dans le sein de l'Eglise chrétienne, poussèrent naturellement à la résistance et à la lutte les chrétiens orthodoxes, qui voyaient que l'essence même du christianisme était mise en question, et qu'il fallait la défendre. Comme du côté des Ébionites le danger paraissait moins menaçant, les armes se tournèrent tout particulièrement contre les Gnostiques. Pour lutter avec eux, il fallait leur opposer l'identité du Dieu des juifs et du Dieu des chrétiens, ainsi que la création du monde par le même esprit tout-puissant; il fallait ensuite expliquer l'origine du mal dans ce monde, de manière à ne porter aucune at-

teinte à la bonté, à la sainteté et à la toute-puissance de Dieu; il fallait enfin réfuter et redresser les théories sur la nature supérieure de Christ, que les Gnostiques présentaient avec tant d'assurance. Plus l'erreur est exprimée sous une forme précise et positive, plus il importe que ceux qui veulent la combattre ne se bornent pas à une réfutation négative, mais lui opposent aussi la vérité d'une manière positive. C'est à quoi se sentirent également appelés les chrétiens orthodoxes, aussi bien à l'égard des gnostiques, qu'à l'égard des païens et des juifs. Mais pour atteindre leur but, il fallait un développement plus grand et plus complet de plusieurs doctrines chrétiennes. Un autre motif y poussait encore, c'était la facilité apparente avec laquelle la Gnosis, au moyen de ses mythes, semblait résoudre tous les problèmes de la vie et de l'histoire, facilité qui devait naturellement séduire et éblouir les chrétiens peu instruits. Ce n'était donc pas en lui opposant de simples négations, qu'on pouvait combattre la Gnosis, mais il fallait encore chercher à résoudre avec une égale clarté les questions dont elle prétendait donner la solution. Car l'époque voulait la netteté et la clarté, et les cherchait là où on les lui offrait.

Un fait qui, dans ces circonstances, exerça une grande influence, c'est qu'un certain nombre de docteurs chrétiens, qui s'étaient imbus de la philosophie platonicienne, quelques-uns, avant d'avoir embrassé le christianisme, se servaient maintenant de cette philosophie pour défendre et justifier les doctrines chrétiennes. Ils pouvaient considérer comme leur modèle *Philon*, qui avait cherché à défendre de la même manière le judaïsme et à développer la théologie judaïque à l'aide de la philosophie platonicienne. Aussi voyons-nous les Pères qui se rapprochaient des idées platoniciennes, faire un très-grand usage des écrits de *Philon*, qu'ils estimaient beaucoup ; et l'on peut remarquer, à l'égard de bien des dogmes, quelle influence ces écrits ont exercée sur leur développement. Les ouvrages des plus anciens Pères, appartenant à l'école platonicienne, tels qu'*Aristide* et autres, n'ont pas été conservés. Mais nous possédons encore du IIe siècle, ceux de *Justin*, martyr, d'*Athénagoras*, de *Tatien* et de *Théophile* d'Antioche. Ce qui avait amené ces hommes au chris-

tianisme, ce n'était pas seulement le besoin moral et religieux, mais aussi une vive curiosité philosophique; ce qu'ils y cherchaient, ce n'était pas seulement une simple foi religieuse, propre à satisfaire les besoins du cœur, mais la solution des problèmes qui faisaient l'objet de leurs recherches. Le christianisme leur offrait sans doute de nouvelles bases sur lesquelles pouvait s'appuyer leur spéculation; mais, habitués à certaines idées philosophiques, ils ne pouvaient pas manquer de les faire passer dans le christianisme et de les mêler à ses doctrines, qu'ils développaient avec ce nouvel élément. On comprend facilement qu'ils se soient imaginés devoir uniquement au christianisme les résultats qu'ils avaient acquis de cette manière, et qu'ils l'aient considéré comme étant la philosophie la plus satisfaisante et la plus parfaite, ainsi que l'avait déjà nommé Justin. C'est surtout dans le développement de la doctrine du Logos qu'on reconnaît clairement l'empreinte de ce platonisme, et il est évident que c'est à son influence que le dogme de la Trinité doit d'avoir reçu sa première forme. L'importance du platonisme des Pères de l'Église relativement à cette doctrine, après avoir été dévoilée dans les temps modernes par les Sociniens et les Arméniens, a été pleinement démontrée par *Souverain*, dans l'ouvrage intitulé : *Le Platonisme dévoilé*. Les nombreux écrits que ce livre a fait surgir, tout en émettant bien des arguments, pour et contre l'objet en discussion, ont cependant simplifié la question et confirmé le fait que le platonisme a exercé une grande influence sur le développement de la doctrine chrétienne [1]

Bien qu'il soit impossible de méconnaître les effets qu'a produits cette philosophie, même en donnant à certains dogmes une forme nouvelle, on aurait pourtant tort de blâmer les docteurs qui, les premiers, ont eu l'idée d'allier des idées platoniciennes avec le christianisme. Plusieurs motifs les justifient.

1. D'abord l'époque exigeait impérieusement que l'on étudiât

[1] On peut consulter sur ces écrits et sur les résultats qu'ils ont produits, les vingt-deux dissertations de *Keil* : De doctoribus veteris ecclesiæ, culpa corruptæ per platonicas sententias theologiæ liberandis, bien que cet auteur ait nié d'une manière trop absolue l'influence de la philosophie platonicienne.

le christianisme à un point de vue philosophique. C'était à l'aide de la philosophie qu'on l'avait attaqué ou qu'on avait commencé à le développer dans un sens contraire à son principe. Le seul moyen de prévenir ces dangers, c'était d'en faire une meilleure étude philosophique. Or, de tous les systèmes philosophiques de cette époque, celui du platonisme avait le plus d'affinité avec le christianisme; car le stoïcisme, dont la morale a souvent été mise en parallèle avec la morale chrétienne, est, par son panthéisme, incapable de s'allier avec le christianisme; sa morale même n'a avec la morale chrétienne qu'une ressemblance extérieure et en est au fond complétement différente, puisqu'elle n'est pas basée sur la religion. Le platonisme au contraire enseignait, comme le christianisme, une divinité toute parfaite, complétement indépendante du monde et qui lui était infiniment supérieure, et c'était avec les traits les plus admirables et les plus sublimes qu'il la représentait. Il était d'ailleurs plus profondément imprégné d'idées religieuses qu'aucun autre système philosophique. Ainsi Platon enseigne que la divinité ne veut pas être adorée seulement par des pratiques extérieures et par des sacrifices, mais surtout par la vertu; qu'il n'y a que les hommes purs qui puissent se confier en Dieu, tandis que les méchants ont à redouter en lui un juste juge; que nous devons prier Dieu, mais toujours avec le sentiment que nous ignorons ce qui nous est salutaire ou nuisible; que, dans nos prières, nous devons remettre à Dieu notre destinée; qu'il nous faut modérer notre colère et ne pas nous venger de ceux qui nous font du tort, mais plutôt chercher à les rendre meilleurs. Plusieurs préceptes de Platon s'accordent d'une manière remarquable avec certaines lois de Moïse. Il veut, par exemple, qu'on s'abstienne de prononcer sans raison les noms de la divinité;[1] il défend l'usure,[2] désire qu'on partage également les biens, et défend par suite la transmission de la propriété foncière d'une famille à une autre;[3]

[1] Lois de Platon, l. XI, p. 427; Trad. *Grou*, 1 vol. in-12, 1842. — Exode XX-7.

[2] Ibid. V. p. 175. — Exode XXII-24. — Lév. XXV-37. — Deut. XXIII-20, Cf. XV-17.

[3] Ibid. V. p. 165 et s. — Liv. XXV, 23 ss.

il ordonne de tuer l'animal qui aurait tué un homme.[1] Ces analogies ont porté quelques auteurs modernes à admettre un certain rapport extérieur entre la philosophie platonicienne et le mosaïsme. *Ast*[2] pense que Platon a puisé sa sagesse, ainsi que Moïse, dans celle des prêtres égyptiens. *Clausen*[3] est d'avis qu'il a connu les écrits de Moïse. On ne doit donc nullement s'étonner que les Pères de l'Eglise aient été persuadés que Platon avait puisé dans Moïse tout ce qu'il y a de vrai dans sa philosophie.

2. L'introduction dans le christianisme de quelques idées étrangères, dérivées du platonisme, n'est devenue préjudiciable que plus tard, quand on prit ces idées et les développements dogmatiques auxquels elles avaient donné lieu, non pour ce qu'elles étaient, c'est-à-dire pour de simples opinions théologiques, mais pour des dogmes officiels. Cette conséquence fâcheuse ne doit donc pas être imputée au platonisme, mais à un égarement de l'Eglise, dont il n'était pas cause. D'un autre côté, il ne faut pas méconnaître les avantages qui sont résultés de l'alliance de la philosophie avec le christianisme, car il a revêtu ainsi une forme plus appropriée aux besoins des païens instruits; il a pu, par suite, se propager plus facilement dans les classes supérieures, et il a échappé de cette manière au danger de dégénérer en superstition, ou en fanatisme, ou de se matérialiser grossièrement, égarements dans lesquels tombe facilement une religion qui, rejetant la science et la philosophie, est complétement livrée à l'influence du sentiment et de l'imagination.

Que le christianisme ait été lui-même exposé à ce danger, c'est ce que prouve son abâtardissement dans le Montànisme; que la philosophie ait préservé ses doctrines du danger de se matérialiser, c'est ce que nous montre en particulier l'exemple des docteurs alexandrins du IIIe siècle.

3. Ce qui justifie déjà suffisamment les philosophes chrétiens eux-mêmes, c'est que ce n'est pas à dessein, mais à leur insu,

[1] Ibid. IX, p. 363. — Exode XXII, 28-29,

[2] Vie et écrits de Platon (allem). Leipzig, 1816.

[3] Apologetæ Ecclesiæ christianæ, Platonis ejusque philosophiæ arbitri Havn, 1817.

qu'ils ont introduit dans le christianisme des principes philosophiques. Loin de supposer dans la philosophie une vérité supérieure à celle du christianisme, ils admettaient généralement, au contraire, à l'exemple de Philon et de Josèphe, que les philosophes grecs avaient puisé ce qu'ils possédaient de vérité dans la révélation divine accordée aux Hébreux, et ils faisaient concorder avec cette opinion la tradition des voyages que Pythagore et Platon devaient avoir faits dans les pays orientaux. Ils pouvaient, avec quelque apparence de raison, en appeler aux rapports assez nombreux qui existent entre les principes de Platon et ceux du mosaïsme. Ils croyaient même que Platon indiquait cette source, dans certains passages de ses écrits, quand, par exemple, il s'appuie sur l'accord unanime des barbares, ou sur une ancienne sentence, λόγος ἀρχαῖος, ou quand il parle d'hommes ayant été d'une façon particulière l'objet de l'amour et de la protection de la divinité.[1] Mais ils avouaient en même temps que ces philosophes n'avaient saisi qu'imparfaitement la vérité divine, que dans certains cas ils l'avaient mal comprise, et que ce n'était que Jésus qui l'avait plus tard révélée aux hommes dans toute sa pureté. Aussi assignaient-ils à sa doctrine une place exceptionnelle et la déclaraient-ils seule exempte d'erreurs, tandis qu'ils en trouvaient de nombreuses chez les philosophes.[2] Quand par suite ils introduisaient des opinions philosophiques dans le christianisme, c'était à leur insu et dans la persuasion qu'elles se trouvaient dans la doctrine révélée. Comme l'interprétation allégorique était alors généralement en usage, ils pouvaient facilement, à son aide, signaler dans les Saintes-Ecritures des passages qui semblaient justifier leurs opinions.

Parmi les docteurs chrétiens du IIe siècle, *Irénée*, évêque de Lyon, occupe encore une place honorable. Adversaire des théories outrées sur le Logos, il désapprouvait en général le mélange de la philosophie avec le christianisme et s'en tenait à cet égard à la simplicité apostolique; et néanmoins c'est un penseur, dont la réfutation du gnosticisme n'est nullement à dédaigner.

[1] *Clément* d'Alex. Strom. II. Cap. 22. *Eusèbe*, Præp. evang. XI, 6-13.

[2] *Clausen*. V. l'ouvrage déjà cité.

Le milieu du IIe siècle fut témoin de quelques changements dans l'Église, occasionnés principalement par l'apparition des sectes gnostiques, et qui eurent une grande importance pour le développement ultérieur des dogmes.

Ce qui doit d'abord être signalé, c'est le développement progressif de l'idée d'une ***Église catholique***. De tout temps les chrétiens avaient regardé comme une chose importante et essentielle pour eux, de sentir qu'ils formaient une unité morale, resserrée par les liens d'une même foi, d'un même amour et d'une même espérance. Déjà Paul compare la communauté chrétienne à un seul corps dont Christ est le chef. Mais cette unité était purement morale; les rapports qui devaient rattacher les unes aux autres les différentes communautés, n'étaient point encore réglés et n'étaient entretenus que par des individus. Mais quand apparurent des sectes qui se détachaient des fondements de la foi chrétienne, la communauté des chrétiens orthodoxes sentit plus vivement encore le besoin, en face de ces sectes, de former une véritable unité. Ce fut pour la distinguer qu'on l'appela alors l'***Église universelle***, c'est-à-dire l'Église qui, d'après la promesse de Christ, devait devenir un jour universelle, qui était déjà la plus répandue et se trouvait partout la même, contrairement aux nombreuses sectes qui, semblables aux écoles philosophiques de de la Grèce (αἱρέσεις), ne possédaient qu'une grande diversité d'opinions, mais non la vérité une et invariable, et dont chacune ne comptait qu'un nombre restreint d'adhérents dans une seule contrée, ou du moins dans bien peu de contrées. Dans cette Eglise catholique se développa aussitôt la tendance de donner une forme extérieure et visible à cette unité interne et spirituelle, non pas seulement par l'accord dans la doctrine ou dans les formules, ni par l'unité de l'organisation et des usages des diverses communautés, mais aussi par une union plus intime et mieux réglée de ces communautés entre elles. De cette façon les nouveaux dogmes trouvaient naturellement un facile accès dans toutes les Églises; car les arguments avec lesquels un écrivain combattait victorieusement les attaques dirigées contre l'Église catholique, étaient partout accueillis avec un empressement naturel.

Le développement de l'Église catholique conduisit à l'institu-

tion d'une *Règle de foi générale* (κανὼν τῆς ἀληθείας, Regula fidei). Lorsque l'on vit les Gnostiques s'écarter si complétement des véritables bases de la foi chrétienne, on trouva nécessaire d'énoncer clairement quelles étaient les vérités fondamentales du christianisme, afin de montrer jusqu'à quel point les gnostiques s'étaient mis en contradiction avec elles. On fit donc de l'ensemble des doctrines essentielles du christianisme, vivant dans la conscience de toutes les communautés chrétiennes, une règle de foi qui ne devait être attaquée par aucune spéculation, mais qui devait au contraire servir de base à toute spéculation, méritant encore d'être considérée comme chrétienne. Ce n'était pas une seule formule, mais toute une série de vérités que chacun était libre d'exprimer comme il l'entendait, à la condition de respecter le fond. Aussi trouvons-nous cette règle de foi toujours citée selon les paroles des écrivains chez lesquels elle se rencontre. Il ne faut pas la confondre avec le Symbole, courte confession de foi qui devait être faite par ceux que l'on baptisait. Ce Symbole était une formule, mais qui différait dans les diverses communautés, chacune y ajoutant les articles qu'elle croyait devoir faire particulièrement ressortir, à cause des conditions particulières dans lesquelles elle se trouvait, surtout à cause de ses rapports avec certains partis hérétiques.

Cette règle de foi était le produit, non de l'interprétation des Saintes-Ecritures, mais de la tradition apostolique, qui s'était propagée dans les communautés chrétiennes. Elle ne pouvait pas être empruntée aux Livres Saints du Nouveau-Testament, puisqu'ils n'étaient répandus qu'isolément dans les communautés chrétiennes. D'ailleurs les doctrines qui faisaient le fond de cette règle de foi, étaient trop vivantes dans la conscience de toutes les communautés et avaient pour tous les fidèles une certitude trop évidente, pour qu'on ait cru nécessaire de les appuyer d'autres preuves. Du reste, à cette époque, la tradition était encore un moyen plus sûr pour conserver la doctrine, que l'exégèse de l'Ecriture-Sainte. Car l'interprétation allégorique, dont on se servait généralement, avait rendu le texte sacré très-incertain et l'avait livré à l'arbitraire Il est vrai que, ne reposant que sur la tradition orale, et n'étant pas exprimée par une formule invaria-

ble, la règle de foi facilitait la propagation des nouvelles doctrines, et les laissait même s'introduire successivement parmi les articles de foi dont elle se composait.

Mais un autre fait qui eut encore une grande importance pour le développement des dogmes, et qui eut lieu vers le milieu du IIe siècle, c'est la *formation du canon du Nouveau-Testament*. Comme les hérétiques avaient coutume de faire dériver leurs opinions d'une doctrine secrète des apôtres et de s'appuyer, pour les justifier, sur de prétendus écrits apostoliques, cela rendait les chrétiens de l'Église catholique d'autant plus attentifs à l'égard des écrits apostoliques vraiment authentiques, qui se trouvaient dispersés parmi eux. Ils furent recueillis, et nous les trouvons ainsi, dès le milieu du IIe siècle, réunis ensemble et en usage dans toute l'Eglise catholique, bien que plusieurs livres, qui font aujourd'hui partie du Nouveau-Testament, ne fussent pas encore alors généralement admis dans cette collection, et n'y eussent été joints que plus tard. Ce recueil du canon du Nouveau-Testament exerça de l'influence sur le développement des dogmes, en ce qu'on commença alors à chercher les preuves des doctrines chrétiennes dans les écrits apostoliques, et qu'ainsi, malgré l'interprétation allégorique, le développement des dogmes trouvait certaines limites, qu'il ne pouvait pas franchir.

§. 11. Théologie alexandrine au IIIe siècle.

Au IIIe siècle, Alexandrie, alors le siége de toutes les sciences, était aussi la ville où la théologie était cultivée avec le plus de soin. Là, plus que partout ailleurs, on était poussé à s'occuper de théologie, par les jugements et les attaques dont le christianisme était l'objet de la part des gnostiques et des païens instruits, et nulle part ailleurs la culture scientifique, très-répandue dans cette ville et qui s'acquérait facilement dans ses écoles savantes, ne fournissait autant de moyens pour porter cette théologie à un plus haut degré de développement. L'école des catéchètes, fondée dans cette ville, contribua surtout au développement des dogmes. L'instruction donnée aux catéchumènes, pour les préparer au baptême, devait nécessairement se régler sur le degré de culture

intellectuelle qu'ils possédaient alors ; on reconnut par suite de très-bonne heure à Alexandrie, où bien des païens qui avaient reçu une savante éducation, passaient au christianisme, la nécessité de faire donner aux catéchumènes une instruction scientifique. Mais ce n'étaient pas seulement les catéchumènes qui prenaient part à cet enseignement, c'étaient aussi d'autres chrétiens, qui désiraient avoir une connaissance plus approfondie du christianisme, et surtout ceux qui voulaient se préparer à devenir eux-mêmes docteurs ; et ainsi se forma de cet enseignement des catéchumènes, une institution stable, l'*Ecole des catéchètes*. On choisissait toujours pour les fonctions de catéchète, parmi les membres du clergé alexandrin, celui qui était le plus distingué et qui possédait la plus grande culture scientifique. Son emploi même imposait au catéchète la tâche d'approfondir le christianisme, d'en préciser et d'en justifier scientifiquement les doctrines, ce qui devait nécessairement le conduire à développer, à son point de vue, tout le système dogmatique. Comme de cette manière, il n'exposait jamais dans son école que ses opinions personnelles, elles se répandaient dans un cercle assez étendu, et ainsi se formait une école théologique particulière. L'origine de l'école des catéchètes d'Alexandrie remonte au IIe siècle, et le premier catéchète qui nous soit bien connu est Pantène, qui vivait à la fin de ce siècle. Mais ce ne fut qu'au IIIe siècle que cette école obtint une importance théologique particulière, grâce à deux maîtres très-distingués, *Clément* d'Alexandrie (m. v. 220) et surtout *Origène* (m. à Tyr, 254). C'est ce dernier qui développa complétement la véritable théologie alexandrine, en sorte que les docteurs alexandrins qui vinrent après lui, n'eurent plus qu'à modifier sa doctrine, là où elle leur semblait franchir les limites de l'orthodoxie, mais ne purent ni la développer davantage ni la continuer. C'est aussi Origène qui composa le premier ouvrage systématique sur l'ensemble des dogmes chrétiens, ouvrage qu'il intitula περὶ ἀρχων, c'est-à-dire des premiers principes des objets de la foi chrétienne. Admettant cette foi comme établie et reçue, il se propose, dans les trois premiers livres de son ouvrage, de justifier, à l'aide de la philosophie, les doctrines qui sont l'objet de cette foi ; mais dans le quatrième livre, qui

traite de la divinité de l'Ecriture-Sainte et de son interprétation, il cherche à donner une base scientifique à la forme de ces doctrines.[1]

Ce développement des doctrines chrétiennes par l'école d'Alexandrie doit être considéré comme une continuation des essais faits par les apologètes du IIe siècle, bien qu'il menât beaucoup plus loin que ceux-ci. Les Alexandrins posaient aussi en principe que l'ensemble des vérités fondamentales du christianisme, de la πίστις, était à l'abri de toute attaque, mais ils déclaraient, d'une manière encore plus positive qu'on ne l'avait fait avant eux, qu il était permis de se livrer librement à des recherches et à des spéculations, en prenant pour base cette πίστις, pour arriver à la γνῶσις, c'est-à-dire à une connaissance plus profonde du christianisme. Ils ne considéraient pas cette Gnosis comme un simple sujet de recherche et de curiosité, mais comme une connaissance qui éclairaît et sanctifiait l'esprit, ce qui leur faisait exiger des gnostiques, c'est-à-dire de ceux qui prétendaient être parvenus à cette connaissance, une vertu tout à fait supérieure. Si, par suite, ils admettaient que la Pistis pouvait suffire pour les chrétiens ordinaires, ils faisaient cependant un devoir au chrétien plus cultivé, d'aspirer à la Gnosis. Ce dernier nom était emprunté aux gnostiques, dont la Gnosis était déclarée faussement appelée ainsi par les docteurs catholiques qui leur opposaient la leur, comme étant la vraie Gnosis. Les Alexandrins enseignaient que déjà Jésus et les apôtres avaient fait une distinction entre leurs disciples; qu'ils n'avaient communiqué que la Pistis à la foule, mais qu'ils avaient donné de plus en secret la Gnosis à ceux qui étaient plus capables de la comprendre; que c'était ainsi que la Gnosis avait été transmise aux générations suivantes par une tradition secrète. Ils la cachaient par suite aussi à la multitude et ne la communiquaient qu'à ceux qui pouvaient la comprendre et qui avaient été éprouvés. Il est évident que ce que les premiers docteurs de cette école avaient enseigné à leurs disciples, comme résultat de leurs réflexions, et qui avait été répandu par ceux-ci,

[1] *Origenes*. De principiis. ed. *Redepenning*. Leipz., 1836; 1 vol. in 8°. — *Origenes*. Exposé de sa vie et de sa doctrine par *Redepenning*. Bonn., 1846.

ne put passer pour une tradition apostolique que plus tard, quand la véritable origine de ces doctrines fut tombée dans l'oubli.

Cette tradition secrète des Alexandrins, ou cette Gnosis, ne pouvait nullement se transmettre comme une chose qui ne demande que de la mémoire; il fallait se l'approprier par la réflexion, et elle exigeait par suite une préparation philosophique. Aussi les Alexandrins recommandent-ils d'une manière très-pressante l'étude de la philosophie. Ils enseignent que, de même que chez les Juifs, la loi avait été une préparation à l'avénement de Christ, de même la philosophie en avait été une chez les Grecs; que par elle, même avant la venue de Christ, les hommes avaient été rendus plus sages et meilleurs, et qu'après leur mort, dans les enfers, ils étaient amenés par Christ à la foi et à la félicité. Ils en inféraient que la philosophie était maintenant encore une préparation nécessaire pour arriver à une connaissance plus approfondie du christianisme. Cependant ils ne méconnaissaient pas les erreurs des différents philosophes. Clément dit expressément qu'en recommandant la philosophie, il n'entend parler ni du stoïcisme, ni du platonisme, ni de la philosophie d'Epicure ou d'Aristote, mais de tout ce qu'il y a de vrai et de bon chez tous ces philosophes, et par conséquent d'une philosophie ecclectique. Cependant la base des idées philosophiques des Alexandrins était le platonisme.

La théologie philosophique des Alexandrins arriva à son complet développement dans le système d'Origène. Quoiqu'il soit parfaitement indépendant, et qu'il forme un seul tout, dont les parties sont étroitement unies ensemble, on ne peut pas méconnaître que ce système a bien des points d'analogie, soit avec les idées des anciens philosophes grecs, soit avec la Gnosis des hérétiques. Cela ne peut pas étonner, si l'on pense que les gnostiques hérétiques sont, à certains égards, partis des mêmes bases philosophiques, et que des principes communs devaient naturellement conduire aux mêmes résultats.

Les deux principes fondamentaux sur lesquels repose le système d'Origène sont les suivants :

1. Le premier est que l'idée de Dieu doit être dégagée de tous

les éléments anthropopathiques, et qu'il faut dès lors concevoir toutes les doctrines religieuses qui dérivent de cette idée, dans un sens purement spirituel.

2. Le second est que les conditions dans lesquelles se trouvent tous les êtres libres et moraux ne sont que le résultat de leur conduite.

D'après ce second principe, Origène conclut de l'inégalité des hommes sur la terre à la préexistence des âmes; selon lui, tous les êtres moraux ont été créés égaux, et leur inégalité est la conséquence de la conduite différente qu'ils ont tenue dans un état primitif; mais ils sont restés capables de remonter, par la moralité de leurs sentiments et de leurs actes, dans un ordre de choses supérieur; Satan lui-même est à même de devenir meilleur et de rentrer en grâce. A ces idées se rattachait la doctrine d'une série infinie de mondes, qui se succédaient les uns aux autres. Son penchant à spiritualiser toutes les doctrines de la religion, le conduisit à nier la doctrine que le Logos a réellement été engendré de l'essence de Dieu, à attribuer à Jésus un corps humain, bien que d'une nature moins grossière, à spiritualiser la doctrine de la résurrection des corps et à rejeter le chiliasme.

L'interprétation allégorique venait fort à propos à Origène, dans le développement et la démonstration de son système; toutefois, il s'acquit aussi le mérite d'établir sur cette interprétation une théorie plus sûre, dans laquelle l'interprétation grammaticale trouvait aussi sa place et était développée, quant à ses principes. Car Origène voulait que le sens littéral de chaque passage fût expliqué, avant de passer à l'interprétation allégorique.[1]

Ce système d'Origène ne fut sans doute admis, dans son ensemble, que par peu de personnes. Ceux-là même qui plus tard étaient désignés comme Origénistes, ne partageaient pourtant pas toutes les idées étranges d'Origène. Cependant son système a exercé une très-grande influence sur le développement des dogmes. Plusieurs de ses doctrines passèrent dans le système théologique de l'Eglise, par exemple la doctrine d'une

[1] V. note V.

éternelle génération du Logos et le rejet du chiliasme. D'autres provoquèrent de l'opposition, des controverses théologiques, et par là de nouveaux développements dans la doctrine de l'Eglise. C'est ainsi que toute la querelle arienne se rattache au système dogmatique d'Origène.

§. 12. Théologie de l'Église latine au IIIe siècle.

Au deuxième siècle, non-seulement le nombre des chrétiens de langue latine était encore faible en comparaison de l'Eglise grecque, mais de plus l'Eglise latine ne formait guère, quant à la vie spirituelle, qu'un appendice de l'Eglise grecque. Elle ne possédait pas encore de littérature à elle, mais se rattachait à celle du christianisme oriental. C'est en grec qu'ont écrit les plus anciens auteurs de l'occident, tels que Clément de Rome et Irénée. Tertullien lui-même avait rédigé plusieurs ouvrages en grec, en sorte que cette langue, dans laquelle les apôtres avaient déjà exprimé les idées chrétiennes, fut longtemps considérée, même dans l'Eglise occidentale, comme le seul organe qui pût les rendre d'une manière satisfaisante. *Minucius Félix*, bien que le plus ancien des auteurs de l'Eglise latine, ne trouva cependant pas l'occasion d'essayer de rendre en latin les idées distinctives du christianisme, puisque son écrit ne l'obligeait pas à pénétrer bien avant dans les doctrines chrétiennes. Cet essai ne fut fait en grand que par *Tertullien* (m. vers 220), qui par suite doit être considéré comme celui qui, le premier, a formé le langage latin de l'Eglise. Dans le développement de la doctrine, il suit complétement les Pères grecs du IIe siècle, et il n'en diffère que par le point de vue matérialiste, sous lequel il conçoit certaines doctrines. Quoique, dans la dernière période de sa vie, il se soit entièrement tourné du côté du montanisme, il a toujours joui d'une très-haute considération dans l'Eglise latine, comme écrivain, et ses ouvrages ont exercé sur elle une très-grande influence. Après lui, ceux qui, dans l'Eglise latine du IIIe siècle, ont encore de l'importance, relativement à l'histoire des dogmes, sont *Cyprien* (m. 258) et son contemporain *Novatien*, puis *Lactance* (m. vers 330), dont l'ouvrage intitulé *Institutio-*

nes divinæ, ne contient cependant pas un enseignement complet de la religion chrétienne, mais une apologie et une recommandation de la foi chrétienne, à l'usage des païens. Le maître de ce dernier, *Arnobe*, rhéteur à Sicca, vers 303, mérite moins de figurer dans l'histoire des dogmes, parce qu'il a trop d'opinions personnelles, et que, par suite, ce n'est pas un témoin parfaitement sûr de la doctrine de son époque.

Avant Augustin, il a été très-peu fait dans l'Eglise latine en faveur du développement des dogmes chrétiens. La philosophie, qui donnait cependant toujours la première impulsion à toutes les modifications dogmatiques, n'avait jamais été cultivée en Occident avec un vif intérêt, ni dans un esprit d'indépendance. Même chez les Romains d'une époque antérieure, si les différents systèmes philosophiques de la Grèce avaient trouvé quelques adhérents, ils n'avaient du moins trouvé personne d'assez indépendant pour leur donner un nouveau développement. En revanche, les Romains se distinguaient par un esprit plus pratique, surtout par le soin avec lequel ils ont arrêté les principes du droit positif, et ils ont, sous ce rapport, laissé dans leurs codes un modèle qui n'a point été dépassé. Ce même caractère s'est aussi manifesté dans l'Eglise occidentale du IIIe siècle. Les docteurs de cette Eglise ont pour la philosophie une aversion qui la leur fait considérer comme la mère de toutes les hérésies. Tertulien nomme les philosophes *patriarchas hæreticorum*, la philosophie une *concussio veritatis;* Platon, *omnium hæreticorum condimentarius;*[1] et il dit, en outre : *Ispæ denique hæreses à philosophia subornantur. — Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiæ et Ecclesiæ? Viderint qui stoicum et Platonicum, et dialecticum christianismum protulerunt.* Minucius Felix[2] appelle les philosophes *corruptores et adulteros et tyrannos*, qui faisaient orgueilleusement parade d'une sagesse qu'ils ne possédaient pas, et il suppose[3] que le démon de Socrate était un méchant démon ; il nomme Socrate *Scurram Atticum*, épithète dédaigneuse, mais qu'il n'avait fait qu'emprunter à un épicurien

[1] Tertullien, De animâ. C. 3-23, cf. de præscr., 7-8. — [2] Cap. 38.
[3] Cap. 27.

nommé Zénon.[1] En opposition à la philosophie de l'école, il recommande le bon sens ordinaire.[2] Ces docteurs de l'Eglise considèrent les doctrines qui leur ont été transmises par la tradition, comme quelque chose de positif et d'inviolable et se contentent de les expliquer. Mais étant dépourvus de toute philosophie, ils les concevaient ordinairement sous une forme très-matérielle et très-grossière. La doctrine de l'Eglise latine du IIIe siècle est donc au fond la même que celle que nous trouvons chez les apologètes grecs du IIe siècle, et elle n'en diffère que par une conception plus matérialiste. Les développements nouveaux que la doctrine chrétienne dut aux théologiens alexandrins, restèrent inconnus à l'Eglise occidentale.

En revanche, on commençait déjà à cette époque, en Occident, à s'occuper, avec une prédilection particulière, du côté extérieur de l'Eglise, c'est-à-dire de sa constitution et de ses droits; et il arriva ainsi que les doctrines qui s'y rattachaient furent portées à un certain degré de développement. C'est ainsi que Cyprien fait époque dans l'histoire de la doctrine de l'Eglise, par les principes qu'il établit à ce sujet.

DEUXIÈME PARTIE.

HISTOIRE SPÉCIALE DES DOGMES.

CHAPITRE I.

Histoire de l'apologétique.

§. 13. Aperçu sur l'apologétique.

Comme l'apologétique ou la démonstration de la vérité du christianisme, bien qu'elle puisse avec raison revendiquer le droit de former une science à part, trouve ordinairement sa place dans

[1] V. *Ciceron*, De nat. Deor. I, 34. — [2] Ingenium, quod non studio paratur, sed cum ipsa mentis formatione generatur.

les prolégomènes de la dogmatique, il convient aussi de commencer l'histoire particulière des dogmes par celle de l'apologétique. A l'époque dont nous parlons, le christianisme était l'objet des attaques des Juifs et des Païens. Dès lors la tâche des apologètes était triple; elle consistait d'abord à repousser ces attaques, en réfutant les objections sur lesquelles elles se fondaient, puis à prouver les erreurs du paganisme et l'insuffisance du judaïsme, et enfin à démontrer la vérité du christianisme et sa haute importance pour l'humanité.

§. 14. Réfutation des arguments dirigés par les Juifs contre le christianisme.

Les écrits qui nous font le mieux connaître les attaques que dirigèrent alors les Juifs contre le christianisme et la manière dont les chrétiens les repoussaient, sont d'abord le dialogue de *Justin* avec le juif Tryphon et la partie de l'ouvrage d'*Origène contre Celse*, où celui-ci introduit un Juif qui parle contre le christianisme. On peut y adjoindre le livre de Tertullien *Adversus Judæos*, en remarquant toutefois que la dernière partie, depuis le 9e chapitre, est une compilation du 3e livre contre Marcion, faite à une époque plus récente.

Le plus ancien document de la polémique contre le judaïsme, la discussion de Jason et de Papiscus, qui plus tard fut attribuée à tort à Ariston de Pella, est malheureusement perdu.[1]

Le Juif, chez Celse, commence par articuler des calomnies contre la personne de Jésus, disant qu'il était né du commerce adultérin de Marie avec un soldat romain nommé Pantherus, que par cette raison Marie avait été répudiée par son époux, et que Jésus était venu au monde dans la misère. Ensuite il fait dériver les miracles de Jésus de sortiléges et de moyens magiques, et prétend qu'il n'avait choisi pour ses apôtres que des hommes bas et vils. Comme ces calomnies se reproduisent encore dans des libelles juifs de date postérieure, en particulier dans le livre intitulé *Toldot Jeschu* (dans Wagenseil, *tela ignea Satanæ*), c'est une preuve que Celse ne les a pas imaginées, mais qu'il les a en-

[1] V. note VI.

tendu proférer par des Juifs. Origène, pour les réfuter, en appelle surtout à la pureté du caractère de Jésus et à la sévérité de sa morale, et montre qu'il est impossible d'admettre qu'un homme si noble et si pur ait eu une origine si déshonorante. Les apôtres sont à leur tour accusés d'imposture par ce Juif de Celse. Ils doivent avoir forgé en grande partie l'histoire de Jésus, notamment la prédiction qu'il fait de sa mort et le récit de sa résurrection. Pour repousser cette accusation, Origène allègue le manque de culture des Apôtres et cherche à prouver leur sincérité par les passages des Évangiles où sont rapportés des faits qui leur sont défavorables.

Ce ne sont pas ces frivoles calomnies que fait valoir Tryphon ; les reproches qu'il adresse au christianisme sont plus précis et plus graves. Il cherche en effet à prouver que les prophéties messianiques de l'Ancien-Testament n'ont pas été accomplies en Jésus-Christ, puisque les prophètes avaient annoncé un roi puissant et glorieux, tandis que Jésus était apparu dans de misérables conditions, et avait subi la mort la plus ignominieuse. Tryphon regarde en outre la doctrine chrétienne de la nature divine de Christ comme contraire au monothéisme, et cite en particulier contre elle ce passage d'Esaïe (XLII. 8) : « Je suis Jehova, — je ne laisserai ma gloire à aucun autre. » Enfin les Juifs reprochaient aux chrétiens de ne pas observer la loi rituelle de Moïse, de l'observation de laquelle Dieu faisait dépendre la félicité éternelle. Pour réfuter les Juifs, les apologètes cherchaient tout d'abord à prouver le caractère messianique de Jésus, en signalant les prophéties qui s'étaient déjà accomplies ou qui s'accompliraient plus tard à son égard ; car ils appliquaient les prédictions qui annonçaient l'état glorieux du Messie, au second avénement du Christ. Quant à la divinité du Messie, ils cherchaient à la démontrer par des passages de l'Ancien-Testament, et ils justifiaient la non observation de la loi mosaïque, en disant que, n'ayant été qu'une institution préparatoire, cette loi ne pouvait avoir, par suite, qu'une valeur typique pour les chrétiens.

La polémique des chrétiens contre les Juifs était soutenue avec d'assez faibles arguments, parce qu'ils faisaient usage d'une inter-

prétation généralement très-arbitraire, souvent allégorique. Ainsi ils n'hésitaient pas à appliquer à la nature divine de Christ, les expressions de λόγος Θεοῦ ou ῥῆμα Θεοῦ, dans tous les passages où elles se trouvaient. Si ce genre d'interprétation ne leur était pas plus préjudiciable, c'est que les Juifs y étaient aussi habitués, en sorte que tout en en rejetant les résultats, ils n'avaient pas l'idée d'en attaquer les principes.

Mais ce qui nuisait davantage aux chrétiens, c'est qu'ils ne pouvaient se servir que de la version des Septante, qui, dans bien des passages s'écarte du texte original; et c'était précisément à ces passages, qu'ils empruntaient souvent leurs arguments contre les Juifs. Dans le fait, la version des LXX était souvent singulièrement favorable aux chrétiens. Ainsi, dans le chapitre VII, verset 4, d'Esaïe, elle rend le mot *Alemah*, qui signifie proprement une jeune femme, par παρθένος, et au psaume II, 2, le mot *Maschiach* par χριστός, ce qui sans doute convenait aux chrétiens grecs, mais uniquement parce que le mot χριστός était devenu chez eux la dénomination ordinaire du Messie. Certains exemplaires de cette version étaient encore plus favorables aux chrétiens, parce qu'ils contenaient bien des passages qu'on avait changés arbitrairement ou qui avaient été interposés, moins peut-être dans l'intention formelle de falsifier le texte que par suite des gloses qui s'y étaient introduites. Peut-être aussi telle citation de la Septante, que nous rencontrons complétement défigurée chez les Pères de l'Église, ne se trouvait-elle dans aucun manuscrit et ne provient-elle que d'erreurs de mémoire. Ainsi Clément, dans son Epist., §. 42, cite en ces termes le passage d'Esaïe, LX, 17 : καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει, tandis qu'il y a dans le texte : δώσω τοὺς ἄρχοντάς σοὺ ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ. Cette altération peut être l'effet d'un manque de mémoire. Clément entendait ce passage comme s'appliquant aux évêques et aux diacres, et il y insère aussi leurs noms de mémoire. Cette circonstance, que la version des LXX était souvent très-favorable aux chrétiens, détermina les Juifs grecs, qui jusqu'alors s'en étaient également servis, à l'abandonner et à la remplacer par la traduc-

tion rigoureusement littérale d'Aquila.[1] Dès lors il arriva fréquemment, comme on devait s'y attendre, que dans la polémique entre les chrétiens et les Juifs, ceux-ci contestaient l'exactitude de la traduction des passages de l'Ancien-Testament que les premiers invoquaient contre eux. C'est ce qui détermina Origène à faire, sur la version des Septante, le grand travail qui eut pour résultat les Hexaples, comme il le dit lui-même dans son ***Epist. ad Africanum.*** Son but n'était pas de ramener, dans l'esprit d'une saine critique, cette version à sa forme primitive, mais de montrer le rapport qu'il y avait entre elle et le texte hébreux, et de la rendre ainsi plus utile dans la polémique contre les Juifs.

Cette circonstance même que les chrétiens étaient réduits à ne faire usage que de la Septante et qu'ils trouvaient dans leurs exemplaires des passages qui étaient rejetés par les Juifs, les conduisait à faire à ceux-ci l'injuste reproche d'avoir falsifié les livres de l'Ancien-Testament. Ainsi ***Justin***, dans son dialogue contre Tryphon, accuse les docteurs de la loi d'avoir supprimé, dans la version des Septante, beaucoup de passages dans lesquels il avait été clairement parlé de la mort sur la croix et de la divinité de Christ. Il cite comme preuve un passage d'Esdras et deux autres de Jérémie qui auraient été retranchés du texte original. Il affirme enfin que dans le Psaume XCXV, (dans l'hébreu XCXVI, 10), on avait supprimé, après les mots : ὁ κύριος ἐβασίλευσεν, les mots : ἀπὸ τοῦ ξύλου. Tous ces retranchements supposés n'étaient probablement que des gloses que Justin avait trouvées dans son exemplaire. Cependant Irénée et Tertullien citent, d'après lui, ces mêmes passages; Tertullien, dans ses ouvrages adv. Marc. III, c. 19 et adv. Judæos, c. 10 et 12, le passage du Psaume XCXVI, et l'un des deux passages supposés de Jérémie, Irénée (IV, c. 22), l'autre passage de Jérémie. Dans son traité ***de habitu muliebri***, c. 3, Tertullien reproche aux Juifs de rejeter le livre d'Hénoch et tout ce qui s'y rapportait à Christ. Ne sachant que le grec et le latin, il se laissa si bien abuser par le titre du livre, qu'il crut sérieusement qu'il provenait d'Hénoch et que les Juifs ne le rejetaient que par haine pour les chrétiens.

[1] V. note VII.

Cette même ignorance de l'hébreu faisait supposer dans le texte bien des choses qui ne s'y trouvaient pas. Sous ce rapport, la manière dont on traitait le passage I, 1. de la Genèse est surtout très-curieuse. Comme on partait de l'idée que Dieu avait créé le monde par le Logos, on en cherchait les preuves dans le récit mosaïque de la création. Tertullien et Origène, par exemple, voulaient, en forçant le sens des mots *in principio*, y trouver cette doctrine. D'autres prétendaient, sans s'appuyer sur aucun argument, qu'elle était clairement exprimée dans le texte original. D'après l'*Altercatio Jasonis et Papisci*, il devait y avoir dans ce texte : *In filio fecit Deus cœlum et terram*,[1] mais d'après d'autres : *In principio Deus fecit sibi filium.*[2]

Il était naturel que cette absence de critique et d'exégèse sensée de l'Ancien-Testament nuisît, aux yeux des Juifs, à la cause du christianisme.

§. 15. Réfutation des objections que les Païens faisaient au christianisme.

Les objections que les païens faisaient au christianisme sont extrêmement variées et, en partie, même contradictoires. Aussi ne peut-on pas admettre qu'elles aient été formulées toutes à la même époque et par un seul et même adversaire. On doit plutôt croire qu'elles ont différé, selon la différence des lieux et des temps, et que les différentes classes de la société ont, en proportion du degré de culture auquel elles étaient parvenues, apprécié d'une manière différente le christianisme et fait aussi contre lui des objections diverses. Ce sont surtout les écrits des apologètes qui nous font connaître et les reproches adressés alors au christianisme, et la manière dont se défendaient les chrétiens. Il nous est resté, de l'Eglise grecque du second siècle, les apologies de *Justin martyr*, de *Théophile* et de *Tatien*, de l'Église latine de la même époque, l'apologie de *Minucius Felix* et l'*Apologeticus* de *Tertullien*. Du troisième siècle, il est resté, des écrits grecs, l'ouvrage d'*Origène* contre Celse et celui d'*Eusèbe* contre Hiéroclès; des écrits latins, plusieurs traités de *Cyprien*, notamment celui

[1] Hieron. Quæst. in Genesin. — [2] Tertull. adv. Prax. c. 5.

adv. Demetrianum, l'ouvrage d'*Arnobe adv. Gentes* et les *Institutiones divinæ* de *Lactance*. Les reproches des païens peuvent être ramenés à trois classes principales.

1. *Ceux qui se fondent sur de pures inventions calomnieuses.* Ainsi sur l'objet de la vénération des chrétiens circulaient les mêmes bruits qu'on avait précédemment répandus à l'égard des Juifs, et d'après lesquels ils étaient accusés d'adorer les nuages, le ciel, le soleil, ou même une tête d'âne. On accusait en outre les chrétiens de se livrer, dans leurs réunions secrètes, aux excès les plus hideux, de tuer et de manger des enfants et de commettre des actes d'impudicité contre nature (*epulæ Thyesteæ et concubitus incesti*). La fausseté de ces accusations pouvait être facilement démontrée aux hommes sensés ; car la première se réfutait par les déclarations simples et franches des chrétiens sur leurs principes religieux ; et les apologètes repoussaient facilement la seconde, relative aux prétendus excès auxquels les chrétiens se livraient en secret, en montrant le caractère moral du christianisme, et en en appelant à l'expérience, qui prouvait que bien des hommes pervertis avaient été complétement transformés par lui, et qu'en général les chrétiens se distinguaient par toutes les vertus. Aussi de telles accusations ne pouvaient-elles pas être longtemps soutenues ; Tertullien est le dernier apologète qui s'y arrête, et, au IIIe siècle, elles paraissent complétement tombées.

Les autres reproches qui avaient, au moins en apparence, quelque fond de vérité, s'adressaient, ou bien au christianisme en général, ou à quelques-unes de ses doctrines.

2. Les reproches qu'on faisait au *christianisme en général* étaient relatifs d'abord à *son origine*.

a. On lui reprochait sa nouveauté. Comme le respect qu'on avait pour la religion paternelle se fondait en particulier sur la conviction qu'elle avait été transmise, de temps immémorial, par les ancêtres qui l'avaient reçue des dieux mêmes ; comme, d'ailleurs, toutes les religions étaient étroitement liées avec l'organisation des Etats, et que, dès lors, chaque innovation dans la religion paraissait très-dangereuse pour l'Etat, on comprend combien, aux yeux des paiens, le reproche de nouveauté devait

nuire au christianisme. Parmi les apologètes chrétiens, quelques-uns, tels que Clément d'Alexandrie et Arnobe, avouaient cette nouveauté, mais déclaraient qu'il était absurde de vouloir rejeter ce qu'il y avait de meilleur, uniquement parce que c'était nouveau; mais la plupart niaient cette nouveauté du christianisme, car ils le regardaient comme le couronnement et la fin de toutes les révélations qui avaient été faites aux hommes depuis le commencement du monde; toutes ces révélations avaient été données par le Logos qui avait fini par devenir homme en Christ. Le christianisme n'était donc pas quelque chose de nouveau; mais ses vérités avaient été, par l'intervention du Logos, et dès la création du monde, révélées graduellement aux hommes, en proportion de leurs capacités, jusqu'au moment où le Logos, apparu en Christ, avait donné enfin la dernière et la plus parfaite révélation. Abusés par l'interprétation allégorique, ils croyaient pouvoir prouver que beaucoup de doctrines propres au christianisme se trouvaient déjà dans l'Ancien-Testament; ils considéraient ainsi la religion de l'Ancien-Testament comme un christianisme non encore complétement développé; et ils mettaient par suite Moïse et les Prophètes au nombre des docteurs chrétiens. Il leur était facile, de cette manière, de prouver que la religion chrétienne était plus vieille que toutes les religions païennes, et la vérité plus vieille que l'erreur; et ils se plaisaient à démontrer que Moïse avait précédé non-seulement tous les poètes et les philosophes païens, mais encore tous les dieux du paganisme, puisque ces dieux n'étaient originairement que des hommes.[1]

Un second reproche que Celse fait aux chrétiens et qui n'est qu'en apparence en contradiction avec le premier, c'est que ce qu'il y a de vrai dans le christianisme, en particulier sa morale, n'est nullement une chose nouvelle, mais se trouve déjà chez les philosophes grecs et notamment chez Platon; que ces vérités, empruntées par le christianisme, y avaient été revêtues de nouvelles formes barbares et défigurées, parce qu'on les avait mêlées à toute sorte d'erreurs et de fables. Origène reconnaît que la doctrine de l'unité de Dieu et la morale du christianisme ne sont

[1] *Tertull.*, Apolog., c. 31.

rien de nouveau, puisqu'elles sont gravées dans le cœur des hommes, mais il ajoute qu'ayant été obscurcies par le péché, elles ont dû être inculquées de nouveau ; que Jésus ne peut pas avoir emprunté ces doctrines aux Grecs, par la double raison qu'elles se trouvent déjà dans les livres de l'Ancien-Testament, qui remontent à une époque bien plus ancienne que la philosophie païenne; et ensuite que ni Jésus ni les Apôtres n'ont fait usage de la littérature grecque.

Un autre reproche qu'on adressait au christianisme, c'était d'avoir tiré son origine des barbares, et l'on raillait les livres saints des Juifs et des chrétiens de ce qu'ils étaient composés dans un style commun et grossier. Les apologètes faisaient remarquer, de leur côté, que c'était aux barbares que les Grecs devaient presque toutes leurs sciences et une foule d'inventions, et que c'était en particulier aux Juifs que les philosophes avaient emprunté les plus pures de leurs connaissances. Contre le reproche que les Livres saints étaient écrits dans un langage inculte, ils faisaient observer que ce qui importait dans l'instruction religieuse, ce n'était pas la beauté de la forme, mais la vérité du fond; que c'était précisément leur style qui rendait ces livres plus faciles à comprendre et plus accessibles aux hommes peu instruits.

b. D'autres reproches avaient pour objet le *caractère* du christianisme. On objectait contre lui qu'il exigeait une foi aveugle, sans rendre suffisamment compte des raisons qui devaient déterminer cette foi; qu'il repoussait la sagesse et glorifiait au contraire la folie; qu'il appelait à entrer dans sa communion, non les sages et les purs, mais les insensés et les pécheurs; que, par suite, il ne cherchait à s'introduire et ne trouvait d'accueil que chez la populace, dans les classes les plus basses de la société.[1]

[1] Cf. *Matth.*, V, 5. Bienheureux sont les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux. *Matth.*, XI, 5. L'Évangile est annoncé aux pauvres. *Luc*, XIV, 21, 23. Les invités n'étant pas venus, le maître ordonna d'amener les pauvres, les impotents, les boiteux et les aveugles, même ceux qui sont dans les chemins et le long des haies. 1 Cor., I, 26, 27. Parmi les appelés, il n'y a pas beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles, mais Dieu a choisi les choses folles du monde pour confondre les sages. 1 Cor., I, 20, III, 19. La sagesse de ce monde est une folie devant Dieu.

Les apologètes répondaient à cela que les hommes devaient croire à la révélation de Dieu, comme l'écolier à la parole du maître, le malade à celle du médecin. Origène remarque en outre que ceux qui étaient propres aux spéculations théologiques savaient fort bien comprendre les raisons de la foi chrétienne, mais que, comme la plupart des hommes en étaient incapables, il ne leur restait que la route de la foi simple et naïve, dont les effets salutaires étaient constatés par l'expérience. Il était plus facile encore de répondre aux autres reproches ; car la sagesse que rejetait le christianisme n'était que la fausse sagesse de ce monde; et il n'était pas moins évident que le christianisme n'appelait pas seulement à lui ceux qui appartenaient à telle ou telle classe, mais les hommes de toutes les conditions, et que c'était chez les êtres les plus incultes et les plus grossiers qu'il exerçait de la manière la plus éclatante sa puissance régénératrice.

Une autre accusation que les païens lançaient contre le christianisme, c'était d'être dangereux pour l'Etat. A les entendre, c'était une doctrine secrète qui, craignant la lumière, était communiquée clandestinement à des hommes crédules, provoquait des réunions nocturnes défendues par la loi, et formait des associations illicites; plus les chrétiens étaient étroitement unis entre eux, plus ils s'isolaient des autres et nourrissaient contre eux des sentiments hostiles; ils refusaient de rendre, non-seulement aux Dieux du peuple et de la religion de l'État, mais même aux empereurs, l'hommage qui leur était dû, et entretenaient l'espoir d'une prochaine dissolution de tous les royaumes de la terre, et même de l'empire romain. Le christianisme était donc très-dangereux pour l'État, puisqu'il divisait les citoyens et qu'il enseignait à ses adhérents à mépriser les lois et à compter sur le renversement de l'Etat.

Au reproche de s'envelopper dans le mystère, les chrétiens pouvaient opposer que leur doctrine était, sans aucun doute, suffisamment connue, même à leurs adversaires. Ils disaient ensuite ce qu'étaient leurs réunions, et montraient qu'il ne s'y passait rien d'illicite, et surtout rien qui fût dangereux pour l'État ; que s'ils évitaient toute participation au culte des Dieux et aux cérémonies païennes, c'était pour eux un devoir de conscience ;

mais qu'ils ne haïssaient pas les autres hommes, puisque leur religion leur prescrivait d'aimer même leurs ennemis; qu'ils étaient bien moins encore les ennemis de César, puisque si leur religion leur défendait de lui rendre un culte divin, elle leur enseignait en même temps que l'autorité étant instituée par Dieu, avait, par cette raison même, le droit d'exiger des sujets du respect et de l'obéissance; qu'ils étaient, par conséquent, de fidèles citoyens qui trouvaient précisément dans leur religion les plus puissants motifs pour remplir consciencieusement leurs devoirs envers l'État.

Enfin, les païens reprochaient aux chrétiens la multiplicité de sectes et d'opinions qu'on voyait parmi eux, en sorte qu'ils semblaient ne pas savoir exactement eux-mêmes quelles étaient les doctrines qui appartenaient réellement à leur religion. Origène répond à ce reproche qu'on rencontre une pareille diversité d'opinions pour toutes les choses importantes, par exemple, pour la philosophie; que les divergences des chrétiens avaient pour cause un désir très-légitime de bien comprendre les doctrines auxquelles ils croyaient, et qu'elles donnaient à l'esprit d'examen une occasion et un sujet de s'exercer.

A la fin de cette période, le néoplatonicien *Porphyre*[1] (m. 304) dirigea contre le christianisme des attaques d'un nouveau genre. Il reconnaissait Jésus comme un homme d'une sagesse et d'une piété extraordinaires, qui avait été parfaitement d'accord avec les Néoplatoniciens, mais il prétendait en même temps que ses disciples avaient complétement altéré et défiguré sa doctrine, surtout en y introduisant le dogme de la divinité de Christ, et la défense de toute participation au culte des dieux. Cette attaque était plus dangereuse que toutes les précédentes, parce qu'elle faisait paraître les chrétiens comme une bande de fanatiques, qui, même sans s'en douter, s'étaient écartés de la doctrine de celui qu'ils vénéraient comme leur maître. Aussi Porphyre ne tarda-t-il pas à rencontrer des adversaires chrétiens dans *Méthodius*, évêque de Tyr, et dans *Eusèbe*, évêque de Césarée. Mais leurs apologies sont perdues, ainsi que celle d'*Apollinaire*, évêque de

[1] V. note VIII.

Laodicée. Il est facile d'imaginer la manière dont les apologètes chrétiens ont dû repousser ces attaques. Ils n'ont pu manquer d'en appeler au caractère moral des apôtres, qui les rendait incapables d'une telle imposture, puis à leur peu de culture et à leur découragement au début de leur carrière, qui ne laissent pas supposer en eux assez de force et de courage pour commettre une telle tromperie; enfin, à la manière dont le christianisme s'est répandu et qui montre clairement que Dieu protégeait sa cause.

c. Enfin, les païens trouvaient dans les *effets* du christianisme un motif pour lui adresser quelques autres reproches.

Une des accusations les plus généralement répandues et le plus souvent répétées, c'était que, depuis la naissance du christianisme, l'empire romain avait été frappé d'une série de toute sorte de calamités, qui n'étaient que l'effet de la colère des dieux excitée par la propagation du christianisme. Car, aussi longtemps, disait-on, que les Romains avaient célébré fidèlement le culte des dieux de leur patrie, ils avaient été heureux et victorieux. — Il était facile aux chrétiens de repousser de pareils reproches. Ils faisaient remarquer que les peuples, jadis vaincus par les Romains, avaient adoré les mêmes dieux qu'eux; que, parmi les pays subjugués par eux, il y en avait que certaines divinités païennes avaient choisi de préférence pour leur demeure, y étant nées et y ayant été élevées; que ce n'était pas, par conséquent, l'adoration des dieux qui faisait obtenir la victoire ni qui préservait du malheur. Les apologètes chrétiens faisaient en outre observer que, bien avant le christianisme, de pareils châtiments avaient été infligés aux hommes à cause de leurs péchés; que des contrées, dans lesquelles habitaient cependant des chrétiens, avaient été préservées de ces calamités; Cyprien déclare enfin que de tels malheurs étaient autant de châtiments dont Dieu avait frappé les païens, parce qu'ils n'avaient point accepté le christianisme.

Les païens trouvaient même dans les persécutions auxquelles les chrétiens étaient en butte une objection contre le christianisme. Si le christianisme était agréable à Dieu, disaient-ils, il ne manquerait pas non plus de le protéger contre toutes les persé-

cutions. De leur côté, les apologètes voyaient dans ces persécutions l'œuvre des démons, irrités de ce que les chrétiens amoindrissaient leur influence et la vénération qu'on avait pour eux sur la terre. A leurs yeux ces souffrances n'étaient du reste que des épreuves ; et les promesses faites aux chrétiens se rapportaient, non à la vie présente, mais à la vie à venir, en sorte qu'ils s'en consolaient facilement par l'espérance de la vie future.

3. *Objections faites contre certaines doctrines du christianisme*. On devait naturellement porter sur le christianisme un jugement tout différent, selon le système que l'on suivait et le point de vue auquel on se plaçait. C'est ainsi, par exemple, que les Epicuriens se moquaient de l'idée de Dieu chez les chrétiens, et surtout de leur doctrine d'une Providence spéciale.[1] Mais ce qui choquait le plus les païens, c'étaient les deux doctrines de la divinité de Christ et de la résurrection du corps. Ils trouvaient absurde qu'un Dieu fût descendu sur la terre, fût devenu homme, eût vécu dans une humble condition et eût été crucifié ; ils ne voyaient en Christ qu'un malfaiteur mis en croix, élevé au rang des dieux par la superstition de ses adhérents. De leur côté, les apologètes chrétiens rappelaient les légendes païennes, bien plus incroyables encore, qui racontaient l'apparition des dieux sur la terre, et ils accusaient les gentils de se mettre en désaccord avec eux-mêmes, en admettant cette apparition, et en rejetant celle de Dieu en Jésus-Christ. Il est vrai que ce raisonnement ne pouvait faire aucune impression sur les nombreux païens instruits, pour lesquels ces légendes n'étaient aussi que de pures fictions. Pour prouver que la mort de Jésus sur la croix ne pouvait pas amoindrir le respect qui lui était dû, les apologètes invoquaient principalement l'exemple de Socrate, dont la doctrine n'avait rien perdu de son autorité par la mort qu'il avait subie. Les païens ne trouvaient pas moins absurde la doctrine de la reconstitution de notre corps, qui pourtant, après la mort, tombe en poussière et passe dans bien d'autres corps. Les chrétiens cherchaient, de leur côté, à démontrer que cette doctrine était conforme à la rai-

[1] *Minucius Felix*, c. 10.

son, et que, s'il devait y avoir une rémunération future, il fallait nécessairement aussi une résurrection des corps.

Il résulte de cet exposé que si la plupart des objections que faisaient les païens contre le christianisme étaient de nature à pouvoir être facilement réfutées, il y en avait cependant plusieurs qu'il n'était pas facile d'écarter de manière à satisfaire les païens. Par exemple il était vrai qu'il était impossible aux chrétiens d'aimer l'État, tel qu'il était alors, et d'être de bons citoyens. Car indépendamment des persécutions, qu'ils avaient à souffrir, comme tous les actes publics étaient accompagnés de pratiques païennes, ils étaient forcés de se retirer, autant que possible, de la vie publique, et de refuser leur participation au service de l'Etat. Ils remplissaient sans doute leurs devoirs de citoyens, quand on l'exigeait d'eux, et qu'ils le pouvaient sans compromettre leurs principes religieux; mais il leur était impossible d'aimer un État qui était si étroitement uni au paganisme, et ils se seraient difficilement décidés, même dans des cas de nécessité, à soutenir son existence par des sacrifices volontaires. Ils y étaient d'autant moins disposés qu'ils comptaient sur l'établissement prochain d'un royaume messianique, objet de leurs vœux les plus ardents, et qui devait renverser et détruire tous les États qui existaient alors. Cela ne porte toutefois aucun désavantage au christianisme. L'État romain se survivait déjà alors à lui-même et avait besoin de se transformer, d'être pénétré d'une nouvelle vie. Cette transformation, cette vie nouvelle, à supposer qu'elles fussent possibles, ne pouvaient lui venir que du christianisme. Si les chrétiens ne se sont pas attachés avec affection à cet État mourant, ce n'est pas là ce qui a hâté sa perte. Mais, d'un autre côté, on ne saurait méconnaître que le patriotisme romain pouvait avoir des raisons très-légitimes pour être hostile au christianisme. De pareilles oppositions, de pareilles luttes éclatent toujours quand un grand principe nouveau entre dans le domaine historique, et durent jusqu'à ce que ce principe ait triomphé de tous les obstacles.

§. 16. Objections contre le paganisme.

Les apologètes ne se bornaient pas à justifier le christianisme des reproches qu'on avait coutume de lui faire; ils attaquaient à leur tour le paganisme qui s'opposait à sa marche.

Ils cherchaient tout d'abord à faire ressortir l'*absurdité* de la mythologie et des différents cultes païens. Ils invoquaient le fait que la plupart des dieux avaient été des hommes, et que l'on montrait encore quelques-uns de leurs tombeaux. Leurs railleries se dirigeaient en particulier sur Antinoüs, placé au rang des dieux par Adrien, et ils citaient cet exemple, pour faire voir ce que l'on devait penser des anciennes divinités. Quand les philosophes cherchaient à donner une explication allégorique de la mythologie, et présentaient les dieux comme les forces primitives de l'univers, les apologètes montraient à leur tour que les éléments et les phénomènes de la nature ne méritaient nullement d'être adorés.

Ils signalaient ensuite le *caractère immoral* du paganisme qui, dans sa mythologie, consacrait par l'exemple des dieux, tous les excès et tous les vices, et ne pouvait, par suite, que pervertir toujours plus les hommes, au lieu de les améliorer.

A leurs yeux, tout le paganisme était une œuvre des démons, qui cherchaient à enlever à Dieu le culte qui lui est dû, pour se l'approprier, et à séduire en même temps les hommes, pour les jeter dans l'erreur et le péché. L'idolâtrie n'avait pris naissance et ne s'était développée progressivement parmi les hommes qu'à une époque moins reculée, grâce aux moyens de séduction des démons, et cette origine peu ancienne montrait précisément sa fausseté; pour abuser d'autant plus facilement les hommes, ces démons avaient emprunté à la religion certains éléments qu'ils avaient introduits dans le paganisme, mais en en altérant la forme. Ils avaient substitué à l'idée que le λόγος, ou la πρώτη ἔννοια, était émané de Dieu, la fable que Minerve, comme πρώτη ἔννοια, procréée sans union sexuelle, était sortie de la tête de Jupiter; [1] ils avaient si bien calqué dans leur mythologie les prophéties

[1] *Justin.* Apol. maj., c. 64.

de l'Ancien-Testament, relatives à Christ, qu'il semblait qu'elles s'étaient accomplies bien longtemps avant Jésus-Christ. Profitant de la prédiction de l'Ancien-Testament que le Fils de Dieu deviendrait homme, et qu'il subirait beaucoup de tourments de la part des hommes, ils avaient imaginé que Dionysos, fils de Jupiter, avait été mis en pièces, puis reçu parmi les dieux; ils avaient appliqué à Persée la prophétie que Christ naîtrait d'une vierge et monterait au ciel; et, comme il était prédit qu'il guérirait des malades et ressusciterait des morts, ils avaient inventé la fable d'Esculape.[1] Ils avaient de même imité le baptême dans les lustrations païennes; et, ayant trouvé chez le prophète Esaïe le baptême annoncé comme purification des péchés, ils avaient aussi imposé de pareilles lustrations à ceux qui voulaient entrer dans les temples pour y offrir des sacrifices. Quand les païens, pour prouver la puissance et l'activité de leurs dieux, en appelaient aux oracles et à d'autres signes miraculeux, les chrétiens ne niaient pas la vérité historique de ces faits, mais ils disaient que c'étaient les démons qui rendaient ces oracles et qui faisaient ces miracles. Cette explication pouvait, il est vrai, rendre douteux, quant à leur origine, tous les miracles, même ceux du christianisme; pour éviter cet écueil et prouver que ceux-ci étaient l'œuvre de Dieu, les apologètes s'appuyaient sur le fait que la parole des chrétiens pouvait toujours faire sortir des démoniaques les mauvais esprits qui les obsédaient, et qui étaient forcés de reconnaître ainsi la puissance supérieure qui se manifestait chez les chrétiens.

A l'égard de la philosophie païenne, les apologètes de l'Eglise grecque faisaient observer que tout ce qu'elle avait de vrai avait été puisé dans la révélation, et que c'était cependant encore très-insuffisant. C'est en général avec beaucoup de respect qu'ils parlent des philosophes païens, et ils reconnaissent volontiers tout ce qu'il y a chez eux de bon et de vrai; mais le plus souvent, ils le font dériver des livres sacrés des Juifs, auxquels ils prétendent que les philosophes l'ont emprunté. L'opinion générale des chrétiens, qui se trouve déjà formulée chez Philon, était que

[1] *Justini* Apol. maj., cap. 54.

Pythagore et Platon avaient, dans leurs voyages, eu l'occasion de connaître ces livres et qu'ils y avaient puisé leurs idées. Du reste, plusieurs Pères de l'Eglise de cette époque, admettent aussi que le divin Logos, source des révélations accordées aux Juifs, avait étendu son action sur les hommes les plus éminents d'entre les Grecs, et leur avait donné de plus grandes lumières. C'est dans ce sens que se prononcent ***Justin, Clément d'Alexandrie*** et ***Origène;*** ils enseignent que le Logos, semblable à une pluie ou à une semence répandue dans une bonne terre, a, de tout temps, fécondé les cœurs disposés à le recevoir, mais que ces cœurs n'avaient reçu que quelques grains de semence ou quelques gouttes de cette vérité qui s'était révélée en Christ dans toute sa plénitude. Justin nomme ce Logos σπερματικός, c'est-à-dire le Logos qui se répand comme semence; et Clément lui applique la parabole du semeur, disant que Dieu, comme semeur, n'a jamais cessé de communiquer aux hommes le Logos, c'est-à-dire les grains d'une semence nutritive (θρεπτικὰ σπέρματα); mais que les hommes n'avaient pas montré une égale disposition pour les recevoir dans leur cœur.[1] Partant de cette opinion, les apologètes pouvaient déclarer insuffisants tous les systèmes philosophiques, et soutenir qu'ils ne contenaient qu'une partie de la vérité, et encore souvent altérée et défigurée; que, par cette raison, les philosophes eux-mêmes étaient en désaccord sur les doctrines les plus importantes, et, par suite, nécessairement incapables de satisfaire et d'amener à la certitude ceux qui voulaient s'instruire dans leurs écoles; qu'en réunissant cependant tout ce qu'il y avait de vrai dans les différents systèmes, on obtiendrait sans doute une doctrine pure et parfaitement d'accord avec le christianisme; mais que toute la vérité ne se trouvait qu'en lui, et que ce n'était aussi qu'en lui que l'homme pouvait trouver la lumière, les consolations et la paix dont il avait besoin. De leur côté, les Pères latins, notamment Tertullien, portaient sur la philosophie un jugement plus sévère et ils la regardaient comme la mère de toutes les hérésies.[2]

[1] Strom. I, c. 7.

[2] ***Daehne.*** De γνώσει Clém. — ***Baur***, la Gnosis chrétienne (allem.).

§. 17. Arguments en faveur de la vérité et de la divinité du christianisme.

Les chrétiens cherchaient enfin à prouver à leurs adversaires, avec des raisons positives, la vérité et la divinité du christianisme. S'adressant aux Juifs, ils n'avaient qu'à démontrer que les prophéties messianiques de l'Ancien-Testament s'étaient déjà accomplies en Christ, ou s'accompliraient lors de son second avénement. Ils s'efforçaient, en outre, non-seulement de résoudre les contradictions apparentes qu'on prétendait trouver entre des doctrines chrétiennes et des doctrines mosaïques, mais encore de faire voir que plusieurs doctrines distinctives du christianisme se trouvaient déjà énoncées dans l'Ancien-Testament, ce qu'ils prouvaient à l'aide de l'interprétation allégorique. Mais il fallait plus pour prouver aux païens la vérité et la divinité du christianisme. Il fallait d'abord les convaincre de l'excellence et de la vérité internes de cette religion, et pour cela, ils en appelaient à ce que renfermait et à ce que produisait la doctrine de l'Évangile.

1. Quant à la *doctrine chrétienne*, ils cherchaient à prouver qu'elle était conforme à la raison. Opposant ses principes aux opinions religieuses du paganisme, ils faisaient ressortir la grande supériorité des premiers. Ceux des apologètes qui étaient partisans de la philosophie grecque, cherchaient surtout à montrer que les principales doctrines chrétiennes, notamment celle de l'unité de Dieu, avaient déjà été enseignées, quoique d'une manière moins parfaite, par les philosophes païens les plus éminents. Quant à Tertullien, qui leur était moins favorable, il trouve dans un témoignage de l'âme la preuve de la vérité fondamentale du christianisme, la doctrine de l'unité de Dieu. Rappelant les expressions de la vie ordinaire : *Deus videt, bone Deus, Deo commendo*, qui impliquent l'idée d'un seul Dieu, il les fait envisager comme l'expression involontaire d'un profond sentiment de l'âme inspiré par Dieu lui-même.[1]

2. Parmi les *effets produits par le christianisme*, ils citaient tout d'abord la transformation, opérée par lui, de tant d'hommes

[1] De testimonio animæ.

vicieux en hommes pieux et honnêtes, et ils montraient combien le monde aurait de paix et de bonheur si le christianisme était reçu partout. Ils rappelaient aussi la constance et la fermeté des chrétiens dans les persécutions, comme preuve qu'ils ne pouvaient pas être méchants, mais qu'ils devaient être profondément convaincus de la vérité de leur doctrine. Justin déclare[1] que c'est le spectacle de cette constance qui a commencé à le gagner pour le christianisme; d'autres païens, au contraire, et même Marc-Aurèle,[2] n'y voyaient qu'une simple obstination (ψιλὴ παράταξις).

Pour démontrer aussi l'origine divine du christianisme, les apologètes cherchaient :

1. A prouver la *crédibilité historique de leurs livres saints*, notamment dans le récit concernant Jésus, puis la *crédibilité morale de Jésus* lui-même, relativement à ce qu'il avait dit de l'origine divine de sa doctrine. En faveur de la crédibilité de l'Ancien-Testament, ils alléguaient que les prophètes, ayant été des hommes sans culture, n'avaient pas pu trouver eux-mêmes les vérités qu'ils annonçaient; qu'ayant d'ailleurs écrit dans des lieux et dans des temps différents, ils auraient pu bien moins encore s'accorder ensemble si l'esprit de Dieu n'avait pas parlé par leur bouche; qu'en outre, l'accomplissement de leurs prophéties garantissait la divinité de tout le reste de leurs écrits.[3] — Quant au Nouveau-Testament, on prouvait la crédibilité des récits évangéliques concernant Jésus par le fait que les Apôtres, ayant été témoins oculaires des événements, avaient été parfaitement à même de dire la vérité; et pour prouver qu'ils voulaient la dire, on invoquait leur piété, leur droiture éclatante, leur incapacité pour imaginer une doctrine telle que celle qu'ils enseignaient, et enfin la haine et la persécution qui avaient été la seule récompense de leur prédication. On ajoutait que, si leurs récits n'avaient pas été d'une vérité parfaite, au lieu de trouver un si favorable accueil, ils n'auraient rencontré partout que la contradiction. Tertullien suppose, en outre, que Pilate avait transmis à l'empereur Tibère les actes relatifs aux dernières destinées de Jésus, et il ren-

[1] Apol. minor., cap. 12. — [2] Εἰς ἑαυτον, XI, c. 3.
[3] V. surtout *Lactance*. Instit, div., I, c. 4.

voie par suite les païens à leurs archives.[1] — La crédibilité des Livres saints une fois démontrée, il était facile de prouver que l'on devait croire à Jésus et ajouter foi à son assurance qu'il était le Fils de Dieu et qu'il avait été envoyé par lui.

2. Ils tiraient des *prophéties* qui s'étaient accomplies en Jésus, ainsi que des *miracles* faits par lui et par ses apôtres, la preuve convaincante de la divinité de sa mission. Celle qu'ils tiraient des propheties de l'Ancien-Testament pouvait être alléguée, non-seulement à l'égard des Juifs, mais aussi à l'égard des païens; car du moment qu'il était prouvé qu'elles avaient été réellement écrites à l'époque qu'on leur assignait, et qu'elles s'étaient réellement accomplies en Christ, il y avait nécessairement là pour les païens une preuve très-puissante. Aussi les docteurs chrétiens en appelaient-ils très-souvent aux prophéties de l'Ancien-Testament. Après avoir montré jusqu'à quel point elles se sont déjà accomplies, ils concluent que, puisque tout ce qui a été prédit a reçu jusqu'alors son accomplissement, on peut être certain qu'il en sera de même pour ce qui se rapporte aux temps futurs. Ils s'appuient aussi sur les miracles de Jésus et des Apôtres, mais ils attachent une bien plus grande importance à la preuve basée sur les prophéties qu'à celle tirée des miracles, par la raison qu'il était beaucoup plus facile de prouver la vérité historique des premières que celle des derniers. Origène[2] remarque que les miracles avaient pu sans doute être un moyen de conviction pour les contemporains, mais que, plus tard, ils avaient perdu progressivement la force d'amener à la foi, parce qu'on pouvait facilement se laisser aller à les considérer comme fabuleux. Pour faire valoir ces prophéties et ces miracles, les apologètes n'avaient point encore besoin de se livrer à des recherches philosophiques sur leur nature et sur leur rapport avec l'idée de Dieu dans toute sa pureté, ils n'avaient pas non plus besoin d'examiner si, en général, les miracles sont possibles; car tous leurs adversaires s'appuyaient eux-mêmes, pour défendre leur cause, sur des apparitions de Dieu, sur des miracles et sur des révélations. Mais il y avait précisément en cela une difficulté pour les apologètes. Car les païens

[1] Apolog., c. 21. — [2] Comment. in Joh.

regardant les oracles et les miracles comme quelque chose qui arrivait très-fréquemment en faveur de leur religion, n'admettaient pas, par cette raison, qu'on pût invoquer comme preuve les miracles chrétiens. Ils croyaient, en effet, à une foule de démons que l'homme, au moyen d'arts magiques, pouvait soumettre à sa volonté ; et ils racontaient un grand nombre de miracles que Pythagore et Apollonius de Tyane devaient avoir faits de cette manière; c'était de même, pensaient-ils, et avec le secours des démons, que Jésus et les Apôtres avaient aussi produit des effets merveilleux. Les chrétiens ne niaient pas absolument les miracles faits à l'aide des démons; ils pensaient, au contraire, que c'était à eux qu'il fallait attribuer les oracles et les miracles du paganisme; ils pouvaient donc seulement opposer à l'opinion des païens l'affirmation que les miracles de Jésus et des Apôtres étaient divins et nullement faits avec l'aide des démons; et il leur fallait, pour justifier cette idée, chercher à établir les signes et les caractères par lesquels se distinguaient ces deux espèces de miracles. *Origène*[1] dit que le caractère qui fait reconnaître les miracles divins, c'est que leur but a toujours été le salut de l'humanité; qu'ainsi les miracles de Jésus ont été faits pour confirmer une doctrine qui doit sauver les hommes; selon lui, il faut, en outre, que les miracles aient pour auteur un homme que distingue la pureté du cœur. Il partait ici de l'idée que les démons étaient des êtres immoraux et méchants; or, comme les païens ne partageaient pas cette opinion, son argument, pour prouver la divinité des miracles de Jésus, ne pouvait pas les satisfaire. Tout aussi peu concluant était cet autre argument mis en avant par Arnobius, que les miracles de Jésus étaient infiniment plus grands que ceux faits à l'aide des démons;[2] car on racontait d'Apollonius de Tyane des miracles qui n'étaient nullement inférieurs à ceux de Jésus.

Les apologètes s'appuyaient aussi sur les vertus miraculeuses, que possédaient certains chrétiens et qui se perpétuaient dans l'Eglise. Origène voit un titre de supériorité des chrétiens sur les Juifs, dans ce fait que ceux-ci n'avaient plus ni prophètes ni

[1] Contra Cels., III, cap. 5, § 3, cap. 4. — [2] I, p. 25.

vertus miraculeuses, d'où il conclut qu'ils étaient abandonnés de Dieu. Tous les écrivains ecclésiastiques de l'époque donnent ces vertus comme quelque chose d'indubitable, et Origène affirme même avoir été témoin de guérisons opérées par l'effet de ces vertus.[1] C'étaient surtout des expulsions de démons qui, disait-on, devaient se faire au nom de Christ et par le signe de la croix; et Tertullien va même jusqu'à inviter les païens à lui amener un démoniaque, pour se convaincre que le démon, exorcisé par le premier chrétien venu, serait forcé de déclarer qui il était.[2] C'est de ces faits qu'ils tiraient la preuve de la divinité du christianisme, prétendant qu'ils ne pouvaient s'accomplir qu'avec l'aide de Dieu, puisqu'il était impossible que les démons détruisissent leur propre ouvrage. — La perpétuation parmi les chrétiens du don de faire des miracles, affirmée par les Pères de l'Eglise, fut d'abord révoquée en doute par l'anglais *Conyers Middleton*, bibliothécaire à Cambridge (m. 1750), dans son ouvrage intitulé : *Recherches sur le don des Miracles*, et bien qu'elle soit encore défendue plus tard par les théologiens, elle est dès lors appréciée assez généralement d'une manière plus sensée. Il est démontré que, dans certaines maladies, de fortes impressions psychiques peuvent produire des effets ressemblant à des miracles, et comme les maladies qu'on attribuait à l'action des démons appartenaient précisément à cette catégorie, on conçoit facilement comment des personnes qui en étaient atteintes et qui croyaient en Jésus, ou qui éprouvaient du moins devant lui un vague sentiment de crainte, pouvaient, lorsqu'il était invoqué et que les démons étaient exorcisés en son nom, ressentir une violente commotion, suivie souvent d'un soulagement de leurs souffrances, parfois même d'une guérison. De pareilles impressions psychiques, lorsqu'elles sont assez fortes, peuvent sans doute produire de funestes effets sur le malade, ou n'avoir absolument aucun résultat; mais, dans de pareils cas, on n'était pas en peine d'expliquer le fait, en disant que le malade avait manqué de foi ou que c'était un pécheur endurci. Il ne faut pas d'ailleurs oublier que dans un temps où l'on croit aux miracles,

[1] Contr. Cels. III, cap. 4, §. 9. — [2] Apologeticus, Cap. 23.

la voix publique exagère souvent singulièrement des faits insignifiants, et que parfois même il se forme sans raison des légendes sur des miracles qu'on prétend avoir été faits au loin. Origène avoue du reste lui-même que de son temps il ne restait dans l'Église que quelques traces de ce don de faire des miracles qu'elle avait autrefois possédé.[1]

Les apologètes s'appuyaient également sur des emblèmes du christianisme qui se trouvaient, soit dans la nature, soit dans l'Ancien-Testament. Le Nouveau-Testament présente aussi des types de ce genre, propres à symboliser des événements importants; ainsi, dans Matthieu, XII, 40, le séjour que fit Jonas pendant trois jours dans la baleine, représente les trois jours que Jésus passa dans le sein de la terre; et dans l'épître aux Galates, IV, 24, Paul donne les deux femmes d'Abraham comme type des deux alliances : l'esclave enfantant des esclaves, et la femme libre, des enfants libres. Il y a là réellement une véritable similitude. Mais les Pères de l'Église saisissaient des points de ressemblance purement accidentels, et allaient même jusqu'à en trouver là où il n'y en avait aucun. La typologie était poussée jusqu'à l'absurde ; on recherchait les rapports les plus éloignés et purement extérieurs, et on leur attribuait la valeur de véritables prophéties. C'est ainsi que *Barnabas*[2] trouve dans les 318 personnes circoncises par Abraham (Gen., XVII) une prophétie concernant le Christ, attendu que I (10) H (8) sont les initiales du nom de Jésus, et T (300) le symbole de la croix. Clément de Rome[3] voit dans le cordon rouge que Rahab suspendit à sa fenêtre pour ceux qui étaient venus épier le pays, un emblème du sang de Jésus. De même aussi Justin Martyr[4] regarde les deux boucs qui figuraient dans la grande fête de l'expiation comme des types de la double parousie du Seigneur, et les 12 clochettes qui se trouvaient au vêtement du souverain sacrificateur comme représentant les douze apôtres. Irénée[5] trouve dans les trois hommes chargés d'examiner Jéricho les trois personnes de la Trinité, etc.

[1] Orig. c. Cels., VII, c. 4, §. 8.
[2] Ep., c. 9. — [3] Ep. I, c. 12. — [4] Dial. c. Tryph., c. 40.
[5] Adv. Hæres., IV, 20.

Justin et Minucius Felix faisaient de même remarquer que le signe de la croix se reproduisait dans toute la nature, dans l'oiseau avec ses ailes déployées, dans l'homme étendant ses bras quand il prie, dans la voile du navire, dans les ustensiles du laboureur et de l'artisan. Jonas apparaît déjà dans le Nouveau-Testament comme un type de Jésus; mais Justin voit aussi dans Josué, et Clément d'Alexandrie dans Isaac, des types du Seigneur

Non contents d'invoquer les prophéties de l'Ancien-Testament, les Pères de l'Église appelaient aussi à leur aide les prédictions apocryphes d'*Hystaspe* et de la *Sybille*, surtout celles de la dernière. On sait que, jusqu'au ve siècle, les chrétiens continuaient à forger des prophéties sybillines, et à leur faire annoncer dans le plus grand détail les actes, les doctrines et les destinées de Jésus. Si l'on est frappé de voir Justin en appeler déjà aux livres sybillins qui existaient alors, comme à des écrits d'une authenticité indubitable, bien qu'une partie n'en ait certainemont été composée qu'à son époque, on doit d'autant moins s'étonner que les païens les aient déclarés en partie supposés, en partie falsifiés,[1] et qu'ils aient dit : *Non esse illa carmina sibyllina, sed à nostris ficta atque composita*. De son côté, Lactance s'en réfère à Cicéron et à Varron, qui avaient déjà fait mention de la Sibylle Erytréenne.[2]

Enfin, les apologètes puisaient aussi dans la propagation rapide et universelle du christianisme une preuve de sa divinité. Des hommes incultes et d'une humble condition, comme étaient les Apôtres, n'auraient pas pu, disaient-ils, répandre ainsi le christianisme avec leurs propres forces, si Dieu n'avait pas été avec eux, et le christianisme lui-même aurait depuis longtemps succombé aux persécutions et aux violences des peuples et des princes, s'il n'avait pas été protégé et conservé par une puissance divine. *Lactance*, dans un traité spécial intitulé *de mortibus persecutorum*, développe l'idée que tous les adversaires, tous les persécuteurs du christianisme avaient eu une fin malheureuse, et il y voit un châtiment divin de leur hostilité contre les chrétiens.

[1] *Orig.* c. Cels., VII, c. 7, §. 4. — *Lactance*, IV, c. 15.
[2] Reuss, *les Sibylles chrétiennes*, nouv. revue de théol. Vol. VII, p. 195 et suiv.

Cet intérêt que l'on prenait à l'apologétique entraînait du reste assez fréquemment les écrivains chrétiens à faire de la propagation du christianisme chez tous les peuples de la terre, des descriptions de rhéteurs exagérées, qu'on ne saurait excuser que par leur ignorance de l'étendue du cercle dans lequel le christianisme s'était réellement répandu. On trouve dans Justin[1] et dans Tertullien[2] de pareils passages, qui sentent le rhéteur, et qui ne doivent être allégués dans l'histoire qu'avec beaucoup de circonspection.

§. 18. De la nécessité de la religion chrétienne pour le salut.

Tous les Pères sont unanimes à dire que l'unique voie pour arriver à la vie éternelle est le christianisme, et que, par suite, tous les hommes auxquels il est prêché sont obligés de l'embrasser, s'ils veulent obtenir le salut. Ils déclarent aussi, avec la même unanimité, que Christ est l'auteur de la félicité des Juifs vertueux et pieux qui sont morts avant lui. Car, d'après eux, les révélations de l'Ancien-Testament, faites aux patriarches et aux pieux israélites, étaient bien aussi émanées du Logos, et ceux qui y avaient conformé leur conduite étaient devenus agréables à Dieu ; mais ces révélations n'ayant point encore été complètes, n'avaient pas non plus été de nature à rendre les hommes dignes de l'éternelle félicité ; c'est pourquoi Christ, étant descendu dans le Scheol après sa mort, y avait prêché son Evangile aux hommes pieux de l'ancienne alliance et les avait ainsi amenés à la félicité.

Nous trouvons, au contraire, sur la question du salut des païens, une divergence d'opinions très-remarquable entre les Pères de l'Eglise grecque et ceux de l'Église latine. Les premiers, pleins de respect pour la philosophie païenne, et reconnaissant que le Logos avait déjà exercé son action sur les sages de la Grèce, étaient bien éloignés de méconnaître le mérite de la vertu chez les païens. Aussi, Justin déclare-t-il comme chrétiens tous ceux qui, même avant Christ, avaient vécu conformément aux inspirations du Logos, aussi bien parmi les païens que parmi les Juifs,

[1] Dial. c. Tryph., c. 121. — [2] Adv. Jud., c. 7.

aussi bien Socrate et Héraclite qu'Abraham.[1] Clément d'Alexandrie dit de même qu'avant Christ la philosophie avait rendu les Grecs, sinon parfaits, du moins vertueux et agréables à Dieu. Il admet, par suite, que Christ et ses Apôtres avaient, dans les enfers, prêché aussi l'Évangile aux païens vertueux, et les avaient ainsi conduits au salut. Origène, à son tour, fait dériver la vertu des païens de l'influence qu'a exercée sur eux le Logos, et en reconnaît le mérite.

Les Pères de l'Église latine sont d'un avis contraire. Méprisant la philosophie grecque, portant même sur Socrate un jugement défavorable, ils ne pouvaient généralement rien trouver de bon dans le paganisme, et ils devaient même regarder comme douteuses les vertus des païens; ainsi, Lactance dit formellement que ces vertus ne sont qu'apparentes, puisqu'il est impossible d'être vertueux si l'on ne connaît pas Dieu.[2] Quiconque n'adorait pas le vrai Dieu, passait aux yeux de Tertullien pour un rebelle, rendant au diable l'honneur qui n'était dû qu'à Dieu; et naturellement il pensait qu'un tel homme ne pouvait accomplir aucun acte vraiment vertueux. Les Pères de l'Eglise latine inclinaient forcément ainsi à admettre la damnation absolue de tous les païens. Ils devaient d'autant mieux se ranger à cette opinion qu'elle s'accordait avec l'idée qu'ils s'étaient déjà alors formée de l'Église, et d'après laquelle, l'assimilant à l'arche de Noé, ils ne voyaient de salut que pour ceux qui se trouvaient dans son sein, et que perdition certaine pour ceux qui restaient dehors.

CHAPITRE II.

Histoire de la doctrine des documents authentiques du Christianisme.

§. 19. Résultats de l'histoire du canon de l'Ancien-Testament chez les Chrétiens de cette période.

Le canon de l'Ancien-Testament, qui, dans le principe, était l'unique écriture sainte des chrétiens, avait été clos longtemps

[1] *Daehne*. De γνώσει Clém., p. 43. — [2] Institut. div., VI, c. 9.

avant Jésus-Christ ;[1] cependant il avait paru plus tard chez les Juifs de la Palestine, comme chez ceux de l'Egypte, un certain nombre d'écrits qui, se donnant pour des productions d'anciens prophètes, semblaient avoir des droits à être admis dans le canon (sapience de Salomon, livre de Baruch, plusieurs écrits attribués à Jérémie et à Daniel), ou qui, par leur contenu, se rattachaient étroitement aux livres canoniques. Les Juifs de la Palestine n'accordaient aucune autorité à ces écrits d'une origine plus récente que les autres ; ils ne respectaient en général que les livres canoniques de l'Ancien-Testament, tandis que ces livres jouissaient d'une certaine autorité chez les Juifs d'Egypte, qui avaient généralement plus de goût pour la littérature, et qui auraient voulu opposer aux richesses littéraires de la Grèce une littérature juive plus abondante. Cela nous explique pourquoi les livres écrits en Palestine et même originairement dans la langue hébraïque, tels que l'*Ecclésiastique*, *Judith* et le premier livre des *Macchabées*, ne nous ont été conservés que dans des traductions grecques, dues probablement à des Juifs égyptiens. Mais on n'a pas de raisons suffisantes pour admettre, comme l'ont fait quelques savants depuis Semler, que les Juifs d'Egypte avaient attribué à ces livres la même autorité qu'aux livres canoniques de l'Ancien-Testament, et que, dès lors, ils avaient eu un canon plus étendu que leurs coreligionnaires de la Palestine. L'opinion des Juifs sur leurs Livres saints ne pouvait pas varier ainsi. Possédant leurs anciens Livres sacrés dans le texte hébraïque original, et les lisant selon ce texte dans leurs synagogues, ils ne pouvaient pas oublier la différence essentielle qui existait entre ces livres et les productions d'une littérature plus nouvelle. C'est pourquoi Philon, qui assurément connaissait parfaitement ces écrits, ne les cite pourtant jamais. Il est vrai qu'il ne cite fréquemment que les livres mosaïques, mais cependant il a aussi recours, bien que rarement, aux livres prophétiques.

Il en était autrement chez les chrétiens des premiers siècles. Ils ne connaissaient l'Ancien-Testament que par la version des Septante, qui, en vertu de l'histoire bien connue de son origine

[1] V. note IX.

miraculeuse, passait à leurs yeux pour inspirée. Ces livres de l'Ancien-Testament, traduits en grec, ne se distinguaient nullement, quant à la forme extérieure, des écrits grecs d'une date plus récente, dont nous venons de parler; on y trouvait dans ceux-ci le même langage hébraïssant, la même manière de raconter, d'exposer et d'enseigner, et plusieurs se donnaient pour des œuvres d'anciens prophètes. Les chrétiens pouvaient donc facilement les considérer comme parfaitement identiques aux premiers. Ajoutons qu'ils y trouvaient bien des choses qui les satisfaisaient : par exemple, dans le livre de la Sagesse, un assez grand nombre d'idées qui s'accordaient avec leur doctrine du Logos, dans les livres des Macchabées, une histoire qui, par les exemples qu'elle offrait, encourageait à supporter avec constance et fermeté les persécutions religieuses, dans le livre de Jésus le siracide, des sentences morales fort utiles. Il faut enfin mettre en ligne de compte l'absence absolue de critique historique chez les chrétiens de cette époque. Très-disposés à admettre l'authenticité des livres sybillins, ils n'hésitaient pas non plus à reconnaître comme authentiques les écrits grecs d'une origine plus récente, qui portaient les noms de Salomon, d'Esdras, de Jérémie et de Daniel, comme si ces hommes en avaient été réellement les auteurs. Nous voyons ainsi que les chrétiens de cette époque ne faisaient aucune différence entre les livres vraiment canoniques de l'Ancien-Testament et ceux qui furent nommés plus tard livres apocryphes; qu'ils considéraient, au contraire, ces derniers comme faisant partie de l'Ecriture, et s'en servaient pour y puiser des arguments. Ils ne se contentèrent même pas de ces livres apocryphes, mais ils se laissèrent abuser par des livres composés plus tard, même après Jésus-Christ, et faussement attribués à des personnages de l'Ancien-Testament. C'est ainsi que déjà Barnabas et, après lui, plusieurs docteurs de l'Église de cette époque, citent comme Ecriture sainte le IV[e] livre d'Esdras, et qu'Hermas s'appuie sur un livre d'Eldam et de Modal, deux hommes qui devaient avoir prophétisé dans le désert. Tertullien[1] fait même aux Juifs un reproche de ne pas admettre le

[1] De habitu mul.

livre d'Henoch[1] qui, à la vérité, avait été déjà cité dans l'épître de Jude.

Cette absence de critique devait nécessairement rendre très-incertain le canon de l'Ancien-Testament dont se servaient les chrétiens ; car il ne pouvait manquer d'arriver qu'outre la foule de livres apocryphes existant à cette époque, chacun rencontrât encore de nouveaux écrits qui jusqu'alors lui étaient inconnus et qui portaient les noms vénérés de patriarches et de prophètes. Nous ne devons donc pas être surpris si nous voyons des chrétiens chercher à connaître exactement le nombre et l'ordre des livres de l'Ancien-Testament. C'est le désir d'en être instruit qu'exprimait un certain *Onésime* à son frère Méliton, évêque de Sardes, vers l'an 170, qui ayant pris à ce sujet des renseignements exacts dans un voyage qu'il fit en Palestine, informa son frère des résultats de ses recherches dans une lettre qui nous a été conservée par Eusèbe.[2] Il s'était sans doute adressé directement ou indirectement aux juifs; car le catalogue des livres de l'Ancien-Testament qu'il communique à son frère contient uniquement les livres canoniques. Origène[3] énumère également les livres de l'Ancien-Testament, en s'appuyant, comme il le dit expressément, sur la tradition des Hébreux. Si le catalogue de Méliton n'a eu aucune influence sur la pratique de l'Église, celui d'Origène en a eu une d'autant plus grande. Il est vrai que celui-ci ne songeait nullement à empêcher l'Église de se servir des autres livres de date plus récente. Il défend même, contre Jules-l'Africain, l'histoire de Suzanne, que celui-ci avait déclaré être une simple fiction,[4] se fondant principalement sur ce que la Providence aurait certainement pris soin que dans l'Église on ne fît usage d'aucun livre apocryphe. S'appuyant sur ce même principe, il prend aussi sous sa protection les livres de Tobie et de Judith. Il reproduit en même temps la vieille accusation lancée contre les juifs, d'avoir peut-être retranché bien des morceaux de leur canon, parce qu'ils contenaient des choses injurieuses

[1] V. note X.
[2] Hist. eccl., IV, c. 26.
[3] Comm. in Psalm. I, reproduit dans Eusèbe. Hist. eccl., VI, c. 25.
[4] Epist. ad Jul. African.

pour leur nation. Cependant la distinction rigoureuse établie entre les livres de l'Ancien-Testament qui faisaient partie du canon, et ceux qui en étaient exclus, ne pouvait pas rester sans influence sur la critique de ces derniers. Car, en supposant même que les juifs eussent retranché quelques livres de leur canon, on ne pouvait cependant pas croire que les nombreux écrits qui étaient en circulation avaient tous appartenu autrefois au canon juif. Par cette raison, on restait pour le moins dans le doute quant au jugement que l'on devait porter sur ces écrits d'une origine plus récente. C'est ce que l'on voit déjà chez Origène. Il distingue formellement le livre de la Sapience des livres canoniques,[1] et veut par suite qu'on lui attribue une moindre autorité qu'à ces derniers. Toutefois, cette distinction faite par Origène entre les livres canoniques de l'Ancien-Testament et les écrits plus modernes, n'exerça toute son influence que chez les Pères de l'Église grecque du IVe siècle, qui insistaient plus fortement sur cette distinction, ne regardant comme inspirés que les livres canoniques, auxquels ils accordaient exclusivement l'autorité nécessaire pour prouver les doctrines et les vérités de la foi.

§. 20. Résultats de l'histoire du canon du Nouveau-Testament dans cette période.

Le canon du Nouveau-Testament commença à se former dans l'Église catholique à partir du milieu du IIe siècle. Ce furent les hérétiques qui donnèrent la première impulsion. A la tradition orale de la doctrine chrétienne, dont on s'était jusqu'alors contenté, ils opposaient une autre tradition qu'ils faisaient aussi remonter aux Apôtres; plusieurs eurent même l'idée de produire, en faveur de leur doctrine, de prétendus écrits apostoliques. Ainsi Cérinthe, Basilide et Carpocrate s'appuyaient sur des évangiles particuliers. Celui qui alla le plus loin dans cette voie fut Marcion, du Pont, qui, remaniant, d'après son système, l'Evangile de Luc et dix épîtres de Paul, en fit un recueil en deux parties, auxquelles il donna le nom de τὸ Εὐαγγέλιον et de ὁ Ἀπόστολος.

Les catholiques, que ces faits rendaient naturellement attentifs aux écrits apostoliques répandus parmi eux, pensèrent alors à les

[1] Prolog. in cant.

invoquer et à y puiser des arguments dans leurs disputes avec les hérétiques. Il est à regretter que nous n'ayons plus les écrits de ceux qui, les premiers, combattirent les hérétiques, et que nous ne puissions plus suivre et indiquer cette apparition successive des écrits du Nouveau-Testament. Chez les apologètes qui écrivaient contre les païens, on ne peut guère supposer une citation exacte et complète des écrits apostoliques qu'ils connaissaient, car il est probable qu'ils regardaient comme superflu de citer exactement des écrits inconnus aux païens. Cependant les apologètes Justin, Athénagoras, et surtout Théophile, allèguent plusieurs écrits apostoliques, mais d'une manière qui ne permet pas de juger s'ils formaient déjà un recueil arrêté. Nous trouvons pourtant bientôt après des indices de ce recueil, chez trois docteurs, qui vivaient dans des pays différents, *Irénée*, *Clément d'Alexandrie* et *Tertullien*, d'où nous pouvons conclure que, dès l'année 150, ce recueil s'est formé dans un lieu quelconque, probablement dans l'Asie-Mineure, et que de là il s'est promptement répandu dans toute l'Église catholique. Cette collection catholique était, comme celle de Marcion, divisée en deux parties : τὸ Εὐαγγέλιον ou Εὐαγγελικόν et ὁ Ἀπόστολος ou Ἀποστολικόν.

Τὸ Εὐαγγέλιον était le recueil des quatre Evangiles. Or, le mot Εὐαγγέλιον signifiant la nouvelle du salut donnée par Christ, il ne pouvait donc y avoir qu'un seul Evangile. Jusqu'alors il n'avait été répandu que par la tradition. Aucun écrit (συγγραφή) ne contenait cet Evangile tout entier; chaque écrit présentait quelque chose de particulier, qui formait le complément des autres. C'est pourquoi l'on ne donnait pas à ces différents livres le simple nom d'*Evangile*. Justin les appelle ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων, à l'instar du livre de Xénophon sur Socrate. Mais bientôt après, on adopta cette désignation : Evangile selon Matthieu, selon Marc, etc., c'est-à-dire, selon ce qui en est rapporté par Matthieu, Marc et Luc. Mais l'ensemble de ces quatre écrits qui, en se complétant réciproquement formaient l'Evangile complet, était nommé τὸ Εὐαγγέλιον.

On donnait le nom de ὁ Ἀπόστολος au second recueil, dont les treize épitres de Paul formaient la partie la plus importante, et

comme on appelait tout particulièrement Paul ὁ Ἀπόστολος, ce nom passa aussi à la collection de ses écrits. Les Actes des Apôtres étaient mis en tête de ce recueil, comme en formant l'introduction. — L'Église admit généralement aussi la première épître de Jean et la première de Pierre, sous la dénomination commune de ἐπιστολαί καθολικαὶ (épîtres adressées à toute la chrétienté ou à un grand nombre de communautés à la fois, ἐπιστολαί ἐγκύκλιαι, en opposition aux épîtres adressées à certaines personnes ou à certaines communautés).

Quant aux autres livres qui font aujourd'hui partie du Nouveau-Testament, ils n'étaient pas reconnus dans toutes les Églises. Ceux d'entre eux qui étaient le plus généralement admis, étaient la 2e et la 3e épître de *Jean*, ainsi que l'*Apocalypse*. Car ce n'est que dans la *Peschito* [1] qu'on remarque leur absence, tandis que partout ailleurs dans l'Église, elles étaient considérées comme authentiques. L'*Épître de Jude* était également admise dans la plupart des Églises, tandis que l'*Épître de Jacques* n'était reçue que dans les Églises de Syrie et était regardée comme suspecte ailleurs. Reçue par les Églises de Grèce et de Syrie, l'*Epître aux Hébreux* était rejetée par celles de l'Occident. Enfin la 2e *Épître de Pierre* n'est signalée formellement comme non canonique que par Origène et Eusèbe. Ce n'est qu'au IVe siècle que tous les doutes s'élevèrent au sujet de ces livres ; il est vrai que ce ne fut pas le résultat d'un examen critique, mais de l'usage toujours plus général que l'on en faisait dans l'Église, et d'un préjugé qui s'y répandit successivement en leur faveur. C'est ainsi qu'au IVe siècle ils étaient tous admis dans le canon du Nouveau-Testament, qui, par suite, se trouva alors définitivement fixé.

Mais outre ces écrits, qui font aujourd'hui partie du Nouveau-Testament, il s'en trouvait, dans certaines communautés et chez quelques docteurs, un certain nombre d'autres, qui jouissaient presque de la même autorité. Ainsi Clément d'Alexandrie et Origène citent le *Pasteur d'Hermas* et l'*Epître de Barnabas*, exactement de la même manière que les livres du Nouveau-Testament. Dans plusieurs Églises, la lettre de Clément

[1] V. note XI.

de Rome et le κήρυγμα Πέτρου[1] jouissaient d'une égale autorité. Cependant ces écrits n'obtinrent jamais dans toutes les Églises l'autorité des livres apostoliques, ce qui les fit plus tard séparer toujours plus des écrits canoniques du Nouveau-Testament.

Ce recueil est déjà nommé par Tertullien[2] *Novum Testamentum*, et par Origène,[3] ἡ καινὴ διαθήκη. Ces expressions ont besoin d'explication. La religion hébraïque avait la forme et portait le nom d'une alliance (*Berith*), parce qu'elle se fondait sur les promesses réciproques du peuple et de son Dieu. C'est pourquoi les livres de Moïse étaient appelés *Sépher habberith* (livres de l'alliance), [4] parce qu'ils contenaient les documents et les lois de cette alliance. Les Septante rendirent le mot *Berith* par celui de διαθήκη, qui ne signifiait pas seulement contrat, alliance, mais aussi testament. — Or, Jésus-Christ établit une religion essentiellement différente, dans laquelle l'alliance avec Dieu est basée sur de tout autres conditions; aussi Paul nomme-t-il la religion mosaïque, qu'il regarde comme abrogée, ἡ παλαία διαθήκη, tandis qu'il appelle la religion chrétienne, qui l'a remplacée, ἡ καίνη διαθήκη. Mais, par une métonymie, il se sert déjà de l'expression ἡ παλαία διαθήκη,[5] pour désigner les livres de l'ancienne alliance, en sorte que celle de καίνη διαθήκη fut tout naturellement employée pour les écrits de la nouvelle alliance. Au premier abord on peut trouver étrange l'expression latine de *novum testamentum*; car si le mot *testamentum* rend bien l'un des sens de διαθήκη, il ne rend pas précisément celui dans lequel ce mot est appliqué aux livres de la nouvelle alliance. Mais la traduction latine ayant commencé à rendre le mot grec par *Testamentum*, cette expression passa par suite dans la terminologie de l'Église latine. La raison en fut que la religion chrétienne pouvait aussi être envisagée comme un legs, comme la dernière volonté de Christ lors de son départ de la terre. L'auteur de l'Épître aux Hébreux[6] emploie déjà ce mot διαθήκη, qui s'applique à deux choses, d'abord dans le sens d'*alliance*, et puis dans celui de *testament*. Pris pour désigner la nouvelle alliance, le mot *Testamentum* pou-

[1] V. note XII. — [2] Adv. Marc., IV, c. 1. — [3] De Princip. IV, c. 1.
[4] 2 Rois, XXIII, 21. — [5] 2 Cor. II, 14. — [6] Hebr. 9, v. 16 suiv.

vait bien s'expliquer comme se rapportant à la mort du Seigneur, mais il était moins convenable pour désigner les livres de l'ancienne alliance, auxquels on l'applique par analogie.[1] Tertullien emploie aussi l'expression de *vetus instrumentum* (c'est-à-dire document, écrit public), mais elle n'est jamais devenue usuelle. Lactance[2] cherche à justifier l'expression de *vetus testamentum*, en disant que de même qu'un testament n'est connu et ne devient valable qu'après la mort du testateur, de même aussi l'Ancien-Testament n'a été compris dans tous ses mystères et n'a été entièrement accompli que par la mort de Christ.

§. 21. Doctrine de l'inspiration de l'Ecriture-Sainte.

Ayant reçu des juifs l'Ancien-Testament, les chrétiens en acceptèrent aussi l'idée de son inspiration. Jésus-Christ lui-même avait déclaré que les auteurs sacrés avaient été animés de l'esprit de Dieu[3] et que leurs paroles conservaient éternellement leur autorité,[4] et Paul avait nommé les écrits de l'Ancien-Testament, γραφὴ θεόπνευστος.[5] Nous ne trouvons pas ces idées exposées avec plus de développements dans le Nouveau-Testament, mais bien chez Philon. Ce philosophe juif déclare en effet que les prophètes n'étaient que des instruments de Dieu, qui n'avaient rien dit de leur propre chef, mais seulement ce que Dieu leur avait inspiré.[6] Cette idée fut aussi adoptée par les docteurs chrétiens. Justin[7] compare les auteurs sacrés à une lyre; car, dit-il, de même que la lyre est touchée par le plectrum, de même eux aussi le sont par l'esprit de Dieu, en sorte que leurs paroles ne sont que l'expression des pensées de cet esprit. Athénagoras emploie une semblable comparaison, quand il dit que l'Esprit s'est servi des prophètes, comme un joueur de flûte se sert de son instrument. Il décrit l'état de ceux qui recevaient une inspiration, comme un état d'extase, ἔκστασις.[8] Cette idée de l'inspira-

[1] V. note XIII. — [2] Instit. div., IV, 2, 20. — [3] Matth., 22, 43.
[4] Matth., 5, 17. 18, Jean, 10, 35. — [5] 2 Tim., 3, 16.
[6] *Gfrœrer*, Philon et la philosophie alexandrine (allem.) Stuttgart, 1831.
[7] Cohort. ad Gr., p. 9. — [8] Legat., c. 9.

tion de l'Ancien-Testament ne se rapportait pas seulement au texte original, mais aussi à la version grecque. D'après la manière ordinaire dont on en racontait l'origine, on la faisait aussi provenir d'une action miraculeuse du Saint-Esprit.

Lorsque les écrits apostoliques eurent été recueillis et qu'ils se furent répandus partout, on leur appliqua aussi ces idées de l'inspiration de l'Ancien-Testament. Cela était très-naturel, puisque, d'après le récit des Actes, chap. 2, les Apôtres avaient reçu l'esprit de Dieu d'une manière tout-à-fait extraordinaire, et qu'à leur tour ils l'avaient communiqué à leurs disciples. Aussi Irénée[1] parle-t-il de l'inspiration du Nouveau-Testament de la même manière que de celle de l'Ancien-Testament, comme si elle avait consisté en une insufflation de chaque parole du texte. Dans le passage cité il veut expliquer pourquoi le Saint-Esprit n'a pas écrit, par la main de Matthieu, ces mots : *Jesu verò generatio sic erat*, mais ceux-ci : *Christi generatio sic erat.* Du reste, cette idée de l'inspiration ne s'appliquait pas seulement aux écrits du Nouveau-Testament. De même que les Pères de l'Eglise regardaient comme inspirés les apocryphes de l'Ancien-Testament, de même ils admettaient aussi l'inspiration dans quelques écrits chrétiens d'une origine plus récente. Ainsi Origène[2] exprime la supposition que le livre de Hermas pourrait bien être également inspiré. Bien plus, en partant de l'idée, qui se trouve chez les Pères grecs de cette époque, que le Logos avait aussi exercé son action sur les sages du paganisme, Justin et Théophile admettent que les livres de la Sybille et d'Hystaspa sont aussi inspirés.

Cependant il est facile de remarquer que les Pères supposent dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau-Testament une inspiration d'un degré plus élevé que dans d'autres livres, bien qu'ils ne s'expliquent pas clairement à ce sujet et qu'en général la distinction qu'ils font entre différents degrés d'inspiration, se fonde plutôt sur un sentiment obscur que sur des idées claires et précises. On concevait le rapport qui existait entre l'inspiration des Saintes-Ecritures et celle des autres écrits, comme analogues à l'effusion du Saint-Esprit, différente chez les apôtres et chez les

[1] Adv. hær. III, c. 18, §. 2. — [2] In Epist. ad Rom., Lib. X.

autres chrétiens. En attribuant aux Apôtres toute la plénitude du Saint-Esprit, on pensait que les autres chrétiens n'y participaient que dans une certaine mesure et ne jouissaient dès lors que de quelques χαρίσματα.[1] Quand, par exemple, Clément dit que Dieu a procédé chez les païens comme chez les juifs, en choisissant, chez les premiers, les hommes les plus éminents pour être ses prophètes[2] (il entend par là les philosophes), il attribue évidemment aussi à ceux-ci une certaine inspiration ; toutefois il est très-éloigné de vouloir déclarer tous leurs écrits exempts d'erreurs, puisqu'il reconnaît et indique formellement, dans d'autres endroits, les erreurs qu'ont commises les philosophes. Ce qu'il veut donc dire dans ce passage, c'est que le Saint-Esprit a communiqué aux philosophes un certain nombre de vérités ; mais il ne nie pas qu'ils les aient mêlées de beaucoup d'erreurs. *Cyprien*[3] parle de visions qu'il a lui-même eues, et d'un ordre de fuir qu'il a reçu de Dieu ; mais quand il dit, à la fin de son épître 73, qu'il a écrit le livre *de bono patientiæ, permittente Domino et inspirante,* il entend simplement par là qu'il a été poussé par le Seigneur à rédiger ce livre, ce qui n'indique nullement une inspiration de tout le contenu. C'est ainsi que Tertullien dit aussi[4] qu'aucune parole n'est divine, si ce n'est celle du seul vrai Dieu, parole que font retentir les prophètes, les Apôtres et Christ lui-même, et il remarque[5] que les Apôtres ont eu le Saint-Esprit, non pas partiellement comme les autres, mais dans toute sa plénitude. Tout cela montre que les Pères de l'Eglise ont attribué aux écrits de l'Ancien et du Nouveau-Testament un plus haut degré d'inspiration qu'aux autres écrits, qu'ils désignent également comme ayant été inspirés.

L'idée primitive que les auteurs sacrés avaient servi d'organes au Saint-Esprit, comme les instruments de musique aux musiciens, pouvait facilement conduire à l'erreur que pendant qu'ils étaient inspirés, ils avaient complétement perdu leur propre con-

[1] *Tertull.*, exhort. cast., c. 4. *Spiritum quidem Dei etiam fideles habent, sed non omnes fideles apostoli. — Propriè enim apostoli spiritum sanctum habent in operibus prophetiæ et efficacia virtutum, documentisque linguarum, non quasi ex parte, quod cæteri.*

[2] Strom. VI. — [3] Ep. 10. — [4] De anima, c. 3. — [5] De exhort. cast, c. 4.

science humaine et qu'ils étaient tombés dans l'extase. C'est précisément ce que les Montanistes disaient de leurs prophètes et même des écrivains sacrés, auxquels ils appliquaient aussi la comparaison d'une lyre et d'un plectrum.[1] La violente opposition que cette affirmation rencontra chez leurs adversaires catholiques, qui ne balançaient pas à la taxer d'erreur, nous explique pourquoi *Origène*, le premier des Pères chez lequel nous trouvions quelques idées plus justes sur l'inspiration des auteurs sacrés, évite cette comparaison et repousse cette idée erronée de l'inspiration. Il remarque que, bien différents de la Pythie, qui était mise hors d'elle-même et tombait dans un état inconscient (ἐξίσταται καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῇ ἐστιν),[2] les prophètes, lorsqu'ils avaient éprouvé l'action du Saint-Esprit, s'étaient élevés à une plus grande clarté d'esprit, à une plus grande pénétration de l'intelligence. Origène parait ainsi entendre par l'inspiration, non pas une effusion de pensées étrangères, mais une élévation des facultés de l'âme à une plus haute puissance, en vertu de laquelle les prophètes étaient arrivés à la connaissance de la vérité; et cette manière de concevoir l'inspiration se conserva dans son école. Mais il alla plus loin en affirmant que dans l'Ecriture-Sainte, il y avait aussi des passages qui n'étaient pas inspirés. Il dit,[3] à l'égard des Epîtres apostoliques, qu'elles sont, sans doute, pleines de sagesse et dignes de foi, mais qu'elles n'égalent pas cependant ce qui commence ainsi : voici ce que dit le Seigneur Tout-Puissant. Il fixe surtout l'attention sur les passages dans lesquels Paul distingue ses propres conseils des commandements du Seigneur, et il remarque qu'on doit sans doute respecter de telles paroles de Paul, mais non les regarder comme inspirées. C'est de même qu'à l'égard du passage de l'Epître aux Ephésiens, I, 21, où Paul distingue entre les anges les ἀρχαὶ, les ἐξουσίαι, les δυνάμεις et les κυριότητες, il dit ne pas savoir d'où Paul a tiré ces dénominations;[4] supposant ainsi que l'Apôtre n'a pas tout écrit par inspiration. Toutefois Origène ne poursuit pas plus loin cette idée; mais il déclare, dans d'autres passages, toute

[1] *Epiphan.*, haer. 48, cap. 4. — [2] C. Cels. VII.
[3] Comm. in Joh., t. I, §. 5. — [4] De princ. I, 5, 1.

l'Ecriture-Sainte, et, par suite aussi, les écrits apostoliques, complétement inspirés.

§. 22. De l'Ecriture-Sainte et de la tradition, comme documents propres à faire connaître le christianisme, et du rapport de l'une avec l'autre.

Nous avons déjà remarqué plus haut que les doctrines religieuses du christianisme s'étaient transmises originairement, depuis les Apôtres, au moyen de la tradition orale et que l'ensemble des doctrines essentielles de l'Evangile, qui s'étaient conservées de la même manière dans la conscience de toutes les communautés, avait reçu des Pères de cette période le nom de κάνων τῆς ἀληθείας, *regula fidei*, ce qu'il faut bien distinguer du symbole. Or, quand les livres du Nouveau-Testament eurent été recueillis et répandus dans les Eglises, comme ils passaient pour inspirés, il fallait bien les reconnaître aussi comme une source certaine à laquelle on devait puiser la connaissance du christianisme. On ne les associait pas à la tradition orale, dans le sens que ces deux sources se complétaient réciproquement, mais on partait de l'idée que toutes deux contenaient précisément la même chose, et qu'ainsi l'Ecriture-Sainte renfermait la règle de foi tout entière, de même que la tradition orale. C'est dans ce sens qu'Irénée dit[1] que les Apôtres avaient d'abord annoncé verbalement l'Evangile, mais que plus tard, par la volonté de Dieu, ils l'avaient transmis par des écrits, afin qu'on y trouvât le fondement et la colonne de notre foi, et il fait entendre par là que la prédication orale a eu pour objet les mêmes idées que celles qui avaient été consignées par écrit. Il en résulta que peu à peu l'expression *regula fidei* ou *canon*, passa aussi aux Saintes-Ecritures. Ainsi Irénée dit[2] que Jean, dans son Evangile, avait voulu établir une *regula veritatis*. Ce ne fut cependant qu'au IVe siècle que se fixa cette manière de parler, d'après laquelle κάνων signifiait l'ensemble des Livres sacrés considérés comme la norme, d'après laquelle on pouvait reconnaître ce qui était vérité; tandis que les différents livres de la Bible étaient appelés βιϐλία κεκανονισ-

[1] Adv. hær. III, cap. 1. — [2] Ibid., cap. 2.

μένα ou κανονιζόμενα, expression qui se rencontre déjà chez Athanase. Mais, en revanche, depuis cette même époque, l'expression κάνων τῆς ἀληθείας cesse d'être employée par la tradition dogmatique orale.

Selon l'opinion des Pères de cette époque, le fond de l'Écriture-Sainte s'accorde donc parfaitement avec celui de la tradition dogmatique et la règle de foi, avec l'ensemble des doctrines bibliques, en sorte que ces deux sources, d'où sort la connaissance du christianisme, ne se complètent pas réciproquement, mais servent chacune à faire mieux comprendre l'autre et à donner plus de force aux arguments qu'on lui empruntait. Les doctrines chrétiennes se présentant, dans l'Ecriture-Sainte, non dans un enchaînement systématique, mais isolément, il en résulte que certains passages semblent souvent obscurs et ne peuvent être expliqués que par l'ensemble de la doctrine chrétienne. C'est pourquoi *Clément* déclare la règle de foi de l'Eglise (ὁ κάνων ἐκκλησιαστικός) nécessaire pour comprendre le sens de la Bible;[1] et *Tertullien*[2] soutient aussi qu'une bonne interprétation des Saintes-Ecritures ne peut avoir lieu que dans l'Eglise qui, seule, possède la vraie foi chrétienne. Car c'était sur une autre règle de foi que se basaient les hérétiques dans leur explication des Saintes-Ecritures, et par suite ou bien ils faisaient violence dans leur interprétation aux différents passages, ou bien ils profitaient de passages d'un sens équivoque, pour y faire entrer leurs propres opinions. Quant à la règle de foi catholique, on pouvait sans doute la faire dériver, par une saine interprétation, de l'ensemble des Saintes-Ecritures; toutefois elle existait déjà cette règle de foi, à côté et sans l'appui de l'Ecriture-Sainte, et elle était confirmée non-seulement par l'autorité de l'exégèse d'un seul, mais par le consentement de toutes les Eglises. C'est pourquoi les Pères de l'Eglise aiment mieux prendre pour guide, dans l'interprétation de l'Ecriture-Sainte, cette règle de foi traditionnelle, que de se servir de la Bible elle-même, à la charge d'en faire l'exégèse.

En revanche, la règle de foi traditionnelle elle-même avait besoin d'être expliquée et confirmée par l'Ecriture, lorsque certains

[1] Strom. VI, cap. 15. — [2] De præscr., c. 19.

points ne semblaient pas suffisamment clairs ou étaient devenus des objets de controverse, et tous les écrits des Pères de cette période, depuis Irénée, sont remplis de semblables preuves tirées de l'Ecriture à l'appui de différents articles de la règle de foi. On trouve chez les Pères des passages exprimant de la manière la plus formelle l'idée que les dogmes ont besoin d'être prouvés par l'Ecriture-Sainte et qu'on ne doit considérer comme dogme que ce qui est démontré de cette manière. « Tout autre moyen d'instruction est utile, dit *Clément* d'Alexandrie,[1] mais il est absolument nécessaire de lire l'Ecriture pour prouver ce qu'on avance, » (εἰς ἀπόδειξιν τῶν λεγομένων ἀναγκαῖα). « Comme il ne suffit pas, dit-il ailleurs,[2] d'énoncer simplement une opinion, mais qu'il faut encore prouver ce que l'on a dit, nous ne nous contentons pas non plus du témoignage des hommes; mais c'est avec la parole du Seigneur que nous prouvons ce dont il est question. » — « Nous savons, dit Origène,[3] que Christ est le Seigneur; mais il nous faut chercher les preuves qui nous autorisent à attribuer au Sauveur cette dignité. Nous devons donc en appeler au témoignage de l'Ecriture-Sainte; car sans ce témoignage nos explications et nos assertions ne méritent aucune créance. » — « Il y a, dit encore *Hippolyte*,[4] un Dieu que nous ne connaissons absolument que par l'Ecriture-Sainte, et nous, qui devons et voulons manifester de la piété envers lui, nous ne pouvons l'apprendre nulle part ailleurs que dans les livres divins. »

Comme on admettait que l'Ecriture-Sainte et la tradition contiennent absolument la même règle de foi et les mêmes dogmes, les circonstances seules décidaient quelle était celle des deux dont on devait se servir de préférence dans la lutte avec les hérétiques. Les *Gnostiques* du IIe siècle ne voulant reconnaître ni l'Ecriture-Sainte ni la règle de foi des catholiques, leurs adversaires, en particulier *Tertullien*, leur opposaient la tradition catholique, pour leur montrer que la doctrine catholique, dérivant directement de Christ et des Apôtres, était la plus ancienne.

On ne pouvait pas se servir de cette argumentation à l'égard

[1] Strom, VI, c 11. — [2] *Ibid.*, VII, c. 16.
[3] Homel. in Jerim. I. — [4] Contra Noetum, c. 9.

des Monarchiens, hérétiques du IIIe siècle. Car ils admettaient bien la même Ecriture-Sainte et la même règle de foi que les catholiques; mais ils s'écartaient de ceux-ci dans l'interprétation de la règle de foi, dans l'article concernant le Christ. Pour les combattre, il fallait donc s'armer uniquement de l'Ecriture-Sainte, en soumettant à une exacte interprétation tous les passages relatifs à cet article.

La tradition dogmatique de cette époque n'avait donc nullement la prétention de contenir plus que ce qui se trouvait dans l'Ecriture-Sainte; mais un examen impartial ne saurait méconnaître aujourd'hui que dans cette tradition dogmatique s'étaient glissées peu à peu des idées nouvelles qu'une exégèse arbitraire s'efforçait de trouver dans la Bible. C'est ce qui justifie le principe protestant, qui veut que l'on cherche la doctrine primitive de Christ et des Apôtres, non pas, comme le veulent Lessing et Delbruck, dans cette traduction dogmatique de la première Eglise, et bien moins encore dans un ancien symbole quelconque, puisque aucun symbole ne contient la tradition dogmatique complète, mais seulement dans l'Ecriture-Sainte.[1] L'ancienne Eglise reconnait elle-même que la Bible renferme toute la doctrine dogmatique; mais nous disposons de plus de ressources exégétiques qu'elle pour déterminer cette doctrine. On comprend en même temps, par l'exposé qui précède, ce que l'on doit penser de cette affirmation de Lessing : que les premiers chrétiens n'ont eu pour la plupart aucune connaissance des écrits du Nouveau-Testament, et que les quelques livres qui, par hasard, leur étaient connus, n'ont nullement joui chez eux de l'autorité qui leur a été attribuée plus tard et surtout depuis Luther.[2]

Il faut distinguer de la tradition dont il s'agit ici, la tradition secrète des Gnostiques que les Alexandrins prétendaient posséder. Car celle-ci ne devait pas être une propriété commune de tous les chrétiens, mais appartenir seulement aux Gnostiques; elle n'était pas du reste reconnue dans l'Eglise; car déjà *Irénée*[3] et *Tertullien*[4] avaient contesté, avec beaucoup de zèle, l'existence de toute tradition secrète.

[1] V. note XIV. — [2] *Lessing*, œuvres, tom. VIII.
[3] III, 5. — [4] De præscr., c. 22.

Une troisième espèce de tradition, qui se développa successivement dans l'Eglise, se rapportait à la coutume ecclésiastique. Cette coutume, c'est-à-dire les formes et les rites extérieurs, devait naturellement se développer dans les communautés chrétiennes, à mesure que les circonstances changeaient et que les relations sociales se compliquaient. Comme ce développement se faisait insensiblement, on oubliait bientôt la nouveauté de ce qui avait été ajouté. On s'habituait surtout à considérer, comme provenant des Apôtres eux-mêmes, les coutumes et les institutions existant dans des communautés d'origine apostolique, et à les prendre par suite comme modèles pour d'autres communautés. Ainsi se forma une tradition rituelle à laquelle on en appelait, comme à une autorité, dans des cas de dissentiment. Cependant, même en pareil cas, le parti auquel on opposait cette tradition, ne manquait pas d'en signaler l'incertitude, sans que l'autre osât en soutenir l'infaillibilité. Tertullien ayant prétendu qu'il n'est pas permis à un soldat chrétien de porter une couronne de laurier, rencontra de l'opposition ; on lui répondit que l'Ecriture ne défend pas de porter une couronne, et l'on posa le principe :[1] *etiam in traditionis obtentu exigenda est auctoritas scripta;* de son côté, Tertullien soutint que *traditio non scripta debeat recipi*, et allégua beaucoup de coutumes chrétiennes qui ne se fondaient que sur la tradition. Il avait également à lutter, dans son traité *de spectaculis*,[2] contre des chrétiens qui, pour preuve que le chrétien ne devait nullement fréquenter les spectacles païens, demandaient *de scripturis auctoritatem ;* et dans son traité *de jejunio* (chap. 10), il accorde lui-même : *eorum, quæ ex traditione observantur, tanto magis dignam rationem affere debemus, quanto carent scripturæ auctoritate*. Ces paroles veulent dire évidemment que la tradition rituelle, à elle seule, n'est pas une autorité absolue, qu'elle ne l'est que lorsqu'elle est appuyée par l'Ecriture-Sainte ou par des arguments tirés de la raison. Le manque de certitude de la tradition se manifestait nécessairement bien plus encore, quand les traditions de différentes Eglises se contredisaient complétement, comme ce

[1] Tertull. de Corona milit., c. 3. — [2] De spectac., c. 3.

fut le cas, par exemple, dans la controverse sur le baptême des hérétiques entre Cyprien et Etienne. C'est pourquoi le premier répond[1] à l'argument tiré de la tradition romaine qu'on lui oppose : « d'où vient cette tradition ? Est-ce de la parole du Seigneur dans l'Evangile ou des institutions et des épitres des Apôtres ? Car c'est un commandement divin *ea facienda esse, quæ scripta sunt.* » Et il continue ensuite, en disant : « *si ergo aut in Evangelio præcipitur, aut in Apostolorum Epistolis aut Actibus continetur, — observetur divina hæc et sancta traditio.* » Plus loin, il compare la tradition à un canal. De même, dit-il, que quand un canal cesse de couler, il faut remonter à sa source pour découvrir la cause du mal, de même les prêtres, quand le désordre se glisse dans les coutumes de l'Eglise, doivent remonter jusqu'à l'Ecriture-Sainte, pour se laisser diriger par elle sur le bon chemin.

Or, si même dans les questions concernant l'ordre et les rites de l'Eglise, on ne reconnaissait à la tradition qu'une autorité limitée, et si l'on croyait devoir remonter jusqu'à l'Ecriture-Sainte, on comprend qu'on était bien moins disposé encore à lui accorder une autorité indépendante et irréfragable, dans les questions de foi.

§. 23. De l'usage général de la Bible parmi les chrétiens de cette période.

Semler a répandu des idées fort erronées sur ce sujet. Il pensait, en effet, que tous les chrétiens qui ne faisaient pas partie du clergé, avaient été complétement privés de l'usage de la Bible. Il est facile de prouver combien est fausse cette opinion de Semler.

Jamais, à cette époque, l'Écriture n'a été regardée comme un livre que l'on devait cacher à certains hommes. Celse, bien que païen, avait lu les Evangiles; *Justin*, dans sa *cohortatio ad Græcos*, invite à plusieurs reprises les païens à lire eux-mêmes les écrits des prophètes, pour se convaincre de la vérité du christianisme. Il s'exprime de la même manière dans son apologie. *Athénagoras* part, dans son écrit, de l'hypothèse que l'empereur Marc-Aurèle et Commode, son fils, connaissaient les livres

[1] Ep. 74, ad Pompejum.

de l'Ancien-Testament, et il leur laisse le soin de les lire et d'apprendre à les mieux connaître. C'est ainsi que *Tertullien*[1] invite aussi les païens à lire eux-mêmes les saintes Écritures, et il fait l'observation que toute sorte de circonstances fortuites les faisaient tomber entre les mains de personnes qui ne professaient pas le christianisme. Dans les assemblées de chrétiens, on faisait la lecture de toutes les parties de l'Écriture-Sainte;[2] et Irénée remarque que les chrétiens pouvaient se procurer les livres saints chez les presbyters, qui conservaient les exemplaires appartenant à l'Église,[3] et même parmi le peuple il ne manquait pas de chrétiens qui possédaient des exemplaires de la Bible, comme nous l'apprend Tertullien, qui mentionne expressément, au nombre des occupations d'une femme chrétienne, la lecture de la Bible.[4]

On trouve surtout dans les écrits d'*Origène* beaucoup de passages attestant qu'à cette époque l'usage général de la Bible était non-seulement permis, mais même regardé comme nécessaire. Origène repousse le reproche fait par Celse à la Bible d'être écrite dans un style commun, en faisant observer qu'elle était destinée pour tous les hommes, et que c'était pour cette raison qu'elle était écrite dans un langage que pouvaient comprendre même les classes inférieures.[5] Aussi Origène, dans ses homélies, engage-t-il souvent ses auditeurs à lire eux-mêmes les saintes Écritures et à se les appliquer par leurs propres réflexions.

Mais une autre question est de savoir jusqu'à quel point tous les laïques profitaient et pouvaient profiter de leur droit de lire eux-mêmes l'Écriture-Sainte. On sait qu'à cette époque les livres, qui ne se multipliaient que par des copies, étaient naturellement fort chers; que par suite, bien peu de chrétiens pouvaient se procurer des exemplaires de la Bible. C'était précisément là le motif qui portait Irénée à conseiller aux chrétiens de la lire chez les presbyters, dans les exemplaires qui appartenaient à l'Église. Le nombre de ceux qui savaient lire était, d'ailleurs, alors beaucoup plus restreint qu'aujourd'hui, et, en outre, la

[1] Apol., c. 31. — [2] Apol.. c. 39. — [3] IV, c. 32. — [4] Ad uxorem. II, c 6.
[5] C. Cels. VII.

lecture était beaucoup plus difficile, parce que tout était écrit en lettres onciales; enfin l'habitude de lire était encore très-peu répandue dans la masse. La plupart des chrétiens, après avoir été instruits verbalement des éléments de la religion, se contentaient donc ensuite d'entendre lire et expliquer l'Écriture-Sainte dans les assemblées, mais sans songer à en faire eux-mêmes l'objet de leurs propres lectures.

CHAPITRE III.

Histoire de la Doctrine de Dieu.

§. 24. De l'existence et de l'unité de Dieu.

Jésus et les Apôtres devaient supposer que l'existence de Dieu était déjà connue chez les Juifs; les Païens seuls avaient besoin d'en être convaincus, et nous voyons en effet que Paul l'appuie de preuves.[1] Chez les Chrétiens, l'idée d'un seul Dieu était si bien le fondement de leur foi religieuse, que, pour leur compte, ils pouvaient parfaitement se passer de preuves, mais ils avaient besoin d'en chercher dans leurs disputes avec les Païens et avec quelques hérétiques.

Il est vrai qu'il était inutile de vouloir démontrer aux Païens l'existence de quelque chose de divin, puisqu'ils n'étaient point athées et qu'ils admettaient déjà plusieurs dieux. C'étaient plutôt les Chrétiens qui devaient passer à leurs yeux pour des ἄθεοι, vu qu'ils ne croyaient pas aux dieux du Paganisme, ce qui, pour beaucoup de païens, paraissait être exactement la même chose que l'athéisme. Pour éloigner ce soupçon, et répondre à quelques philosophes païens qui mettaient en doute l'existence de Dieu, les apologistes chrétiens cherchaient à l'appuyer de preuves qu'ils empruntaient en grande partie aux philosophes païens, notamment aux Platoniciens.

1. Ils allèguent d'abord que l'*idée de Dieu est innée à l'homme*.[2]

[1] Act. XVII. 24. ss. Rom. I. 20. — [2] *Clem.* Strom. V. *Arnobius*. I.

2. Ils en appellent ensuite à l'*accord unanime de tous les peuples.*[1]

3. Puis ils font valoir la *preuve physicothéologique.* De même qu'en toutes choses nous concluons toujours de l'effet à la cause, de l'œuvre à son auteur, de même la vue de la création, de l'ordre et de l'harmonie qui y règnent, nous révèlent aussi un créateur tout puissant.[2]

Il devait être plus important encore pour les Chrétiens de démontrer l'unité de Dieu, soit contrairement aux Païens, qui enseignaient une pluralité de dieux, soit contrairement aux Gnostiques, qui distinguaient le Dieu suprême du créateur du monde, et dont quelques-uns, tels que Saturninus, d'accord avec les Manichéens d'une époque postérieure, admettaient deux principes, l'un bon, l'autre méchant. Aux Polythéistes on opposait surtout les arguments qui suivent :

1. *Athénagoras*,[3] pour prouver l'unité de Dieu, part de l'idée que s'il y avait plusieurs dieux, il faudrait qu'ils fussent tous dans un seul et même endroit, ou que chacun occupât un lieu particulier, et il cherche à démontrer que ces deux suppositions sont absurdes. Il est évident que ce raisonnement, basé sur une manière de voir purement matérialiste, est sans aucune portée.

2. *Minucius Félix*[4] n'est pas plus heureux quand il veut prouver par l'analogie des rapports humains, que la majorité souveraine exclut toute idée d'association et de partage; il montre à cet effet, d'après l'histoire, que deux princes, tels que les frères Thébains, ou que César et Pompée, ne s'accordent pas ensemble, et il fait aussi observer que les abeilles n'ont qu'une seule reine, comme les troupeaux n'ont qu'un seul berger.

3. Une preuve de plus grand poids est celle tirée de l'harmonie de l'univers. *Origène*[5] en déduit l'unité du créateur, et *Lactance*[6] montre que si plusieurs dieux gouvernaient le monde, la divergence de leurs vues produirait toute sorte de désordres.

[1] *Clem.* Strom. V. *Tertull.* Apolog. c. 17. *Cyprian.* de idolorum vanitate.
[2] *Theoph.* ad. Autolyc. I. c. 7. *Minuc. Félix.* c. 17. 18. — [3] Legat, c. 7.
[4] C. 18. — [5] Contr. Cels. I. — [6] I. c. 3.

4. Une preuve qui appartient particulièrement à *Tertullien*, est ce qu'il appelle *testimonium animæ*, et qu'il développe dans le livre qui porte ce titre. Il voit dans le fait que les Païens n'invoquaient jamais qu'un seul Dieu dans leurs exclamations et leurs serments : ***Deus bonus***, ***Deus videt***, ***Deo commendo***, ***Deus reddet***, etc.; une preuve évidente que Dieu se révèle lui-même dans la conscience de l'homme.

5. Souvent les Chrétiens s'en référaient aux plus éminents d'entre les philosophes grecs, qui n'enseignaient qu'une seule cause première des choses.[1] *Justin*, *Théophile* et *Clément* citent aussi des passages des poètes grecs les plus illustres, tels que Linus, Homère, Orphée, Sophocle, dans lesquels l'unité de Dieu est clairement exprimée; mais tous ces passages ont été interpolés, probablement par des Juifs alexandrins.

Contre les Gnostiques, qui distinguaient du Dieu suprême, révélé par le Christ, le créateur du monde, le Dieu de l'Ancien-Testament, les Pères prouvent d'une manière concluante, d'après les Écritures, que le Dieu des Juifs est le même que celui des Chrétiens.[2] *Tertullien*[3] cherche avec moins de succès à réfuter, par des arguments rationnels, le dualisme de Marcion; il les résume ainsi : Puisque Dieu est nommé l'Être suprême, l'idée de Dieu exclut déjà l'existence d'une seconde divinité. Mais, dans cette argumentation, il part évidemment de l'idée monothéiste de Dieu et suppose ce qu'il veut prouver, c'est-à-dire qu'il n'y a que l'Être suprême qui doive être nommé Dieu. Sa polémique roule sur une certaine manière de s'exprimer, mais non sur les idées. Le dualiste définissait naturellement l'idée de Dieu dans le sens qui lui semblait le plus d'accord avec sa théorie. En disant qu'on pouvait tout aussi bien admettre plusieurs dieux qu'un seul, Tertullien oubliait que le dualiste se croyait obligé, par sa manière de concevoir l'ordre physique du monde, d'admettre précisément deux divinités d'un caractère moral tout différent. Ce que Tertullien objecte contre la distinction d'un Dieu suprême inconnu et d'un créateur imparfait du monde, ne satis-

[1] *Athenag.* leg. — *Minuc. Felix*, c. 19. — *Lactant.* I, c. 15.
[2] *Orig.* de princip. II, c. 4. *Irenæus.* II, c. 1. — [3] Adv. Marcion. I.

fait pas davantage. Son observation que le Dieu inférieur ne mérite pas le nom de Dieu, et que si, dans l'Écriture-Sainte, d'autres êtres sont appelés dieux, cela n'a lieu que dans un sens impropre, n'a aucune valeur, puisque les Gnostiques n'entendaient pas non plus appliquer, dans le sens propre, le nom de dieu à leur Démiurge. Toutes les objections qu'il présente ensuite, quand il dit que ce qui doit convaincre de l'existence de Dieu ce sont ses œuvres, qu'il est par conséquent impossible de se convaincre de la réalité d'un Dieu qui n'a rien créé, et que ne vouloir ni ne pouvoir créer était également indigne d'un Dieu, toutes ces objections, disons-nous, devaient paraître fort peu importantes aux yeux du Gnostique. D'après le système des Gnostiques, le Dieu suprême et bon a sans doute produit des créatures, mais qui sont des êtres parfaits ; donner une forme à la matière, principe du mal, et s'en servir pour faire le monde, était, selon leurs idées, complétement indigne de Dieu. Enfin ils admettaient eux-mêmes que nous ne connaissons pas le Dieu bon par ses œuvres, mais au moyen de la révélation qui nous en a été faite par Christ.

§. 25. De la nature et des attributs de Dieu.

Le Nouveau-Testament offrait déjà aux chrétiens les idées les plus sublimes sur Dieu, sur sa spiritualité et sur ses perfections, qu'il dépeint comme dépassant toute conception humaine ; mais les Pères de l'Église trouvaient en outre, chez Platon, des notions de Dieu extrêmement élevées, et lui empruntaient en particulier le principe que Dieu ne doit pas être désigné comme un être bon, puisque étant immatériel, il est au-dessus de tous les êtres (ἐπέκεινα πάσης οὐσίας). C'est dans ce sens que *Justin martyr* le définit aussi comme ἀνούσιος et ὑπερούσιος. *Clément* affirme de même que l'unité de Dieu s'élève au-dessus de l'unité mathématique : ἓν δὲ ὁ Θεός, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνος καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα, c'est-à-dire, Dieu n'est pas une unité dans le même sens que les autres unités, qui sont la mesure d'autres choses ; il n'est pas un, en opposition avec la pluralité, mais il est l'unité absolue (l'idée de

Dieu ne saurait s'appliquer à une pluralité d'êtres réels).[1] Les Pères joignaient à cela l'observation que toutes ces idées de Dieu, étant empruntées aux choses créées, sont, par cette raison, insuffisantes et n'expriment qu'imparfaitement la nature de Dieu. Ils présentent Dieu comme étant un objet de la foi, mais non de la science, et font observer que, réduit à ses propres forces, l'homme est incapable de le connaître, et qu'il ne le peut qu'avec le secours divin et par le Logos. Nous trouvons ainsi, chez les Pères de cette époque, des descriptions très-élevées de la majesté de Dieu, et nous remarquons en même temps les efforts qu'ils font pour en éloigner toute idée anthropopathique.

Cependant les Pères de l'Église ne réussirent pas tous à dégager l'idée de Dieu de tout élément matériel. Il est, en général, très-difficile d'imaginer quelque chose de complétement immatériel; cette difficulté redouble pour ceux qui, voyant uniquement le but pratique de la religion, cherchent à présenter cette idée sous une forme vivante et à la rendre, pour ainsi dire, palpable; car ils risquent toujours d'y mêler quelques éléments plus ou moins matériels. En s'efforçant d'écarter de sa pensée tout ce qui limite l'idée de Dieu, l'homme finit par n'avoir plus qu'une abstraction sans vie; et, d'un autre côté, s'il veut élever l'âme jusqu'à Dieu et le lui faire, pour ainsi dire, contempler, il faut qu'il le conçoive comme une personnalité vivante; ne pouvant pas comprendre l'infini, l'idée qu'il se fera de Dieu, en s'élevant à lui par une pieuse contemplation, sera nécessairement aussi une idée bornée. Il était sans doute généralement reconnu que Dieu est invisible et qu'il n'a pas de corps humain; mais qu'il n'eût absolument aucun corps, c'était là, comme le remarque expressément Origène,[2] un point sur lequel la doctrine de l'Église ne s'était pas encore prononcée. C'est *Méliton*, évêque de Sardes, qui doit avoir, le premier, donné un corps à Dieu, et comme, d'après ce que rapporte Origène,[3] il s'appuyait sur les passages de la Bible, dans lesquels l'homme est appelé l'image de Dieu, il semble aussi lui avoir attribué une forme humaine. Cette doctrine de la nature corporelle de Dieu est professée ouverte-

[1] *Clément. Paed*, I, p. 140. — [2] *Orig.* de Princ. I, præf. — [3] Sel. in Gen.

ment par *Tertullien*. Selon lui, tout ce qui existe a un corps ; il n'y a rien d'incorporel, si ce n'est ce qui n'existe pas.[1] Dieu lui-même, bien qu'il soit esprit, doit donc être un corps; car un esprit n'est qu'un corps d'une certaine espèce et d'une forme particulière.[2] L'âme humaine est par conséquent aussi un corps : c'est un souffle de Dieu, et elle n'est invisible que parce qu'elle ne peut pas être vue par l'œil corporel.[3] On a voulu excuser Tertullien, en disant qu'il prend le mot corps dans le sens de substance; cependant il est évident qu'il attribuait à la nature de Dieu et à celle de l'âme quelques propriétés corporelles, telles que la faculté de s'étendre et d'occuper un espace quelconque, et puisqu'il concevait l'âme comme un souffle émané de l'essence de Dieu, il devait nécessairement se figurer celle-ci comme corporelle.

C'est surtout la manière dont les Pères conçoivent *l'incommensurabilité de Dieu*, qui prouve que la plupart d'entre eux se sont toujours fait de sa nature une idée plus ou moins matérialiste. Presque tous conçoivent cette immensité comme une extension illimitée dans l'espace. Ainsi que Philon, qui nomme Dieu ὅρος τοῦ οὐρανοῦ, la limite du ciel, et se le figure comme enveloppant et enfermant le ciel,[4] les Pères le conçoivent comme pénétrant la création tout entière, et en même temps comme l'enveloppant de toutes parts et remplissant tout l'espace qui l'entoure. *Théophile*[5] compare Dieu à une grenade. Selon lui, de même que les graines de la grenade sont maintenues par l'écorce, de même le monde l'est par l'esprit de Dieu, et celui-ci par la main du Tout-Puissant. Athénagoras base sa preuve de l'unité de Dieu sur l'idée qu'il entoure le monde de toute part et qu'il ne laisse aucune place pour une seconde divinité. C'est ainsi que bien des Pères, suivant en cela les traces de beaucoup de Péripatéticiens et de Philon, expriment l'idée que Dieu est l'espace ou le lieu qui renferme le monde entier ; αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ἐστίν, dit *Théophile*,[6] c'est-à-dire qu'il n'y a rien qui soit plus grand que Dieu, qu'il n'y a

[1] De carne Christi, II. — [2] Adv. Prax. c. 7. — [3] De anima, c. 7, 8.
[4] Quis rerum div. sit hæres. — [5] Ad Autol. I. — [6] Ad Autol. II, c. 3.

par conséquent aucun espace qui l'enferme, en sorte qu'il est son propre espace. « *Prima tu causa es, locus rerum et spatium*, » dit *Arnobius* en s'adressant à Dieu, ce qui signifie que ce n'est pas le monde qui renferme Dieu, mais Dieu qui renferme le monde; et c'est dans le même sens que *Théophile* s'exprime ainsi : [1] « μεῖζόν ἐστι τὸ χωροῦν τοῦ χωρουμένου, Θεὸς οὐ χωρεῖται, ἀλλὰ αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων » (*nullo loco capitur, circumscribitur, comprehenditur*).

Les Alexandrins se distinguent au contraire des autres docteurs de l'Église par le soin qu'ils prennent d'écarter toute idée matérielle de la nature de Dieu. D'après *Clément*,[2] Dieu est au-dessus de l'espace et du temps et il ne réside pas dans un endroit quelconque, de manière à être entouré par quelque chose ou à entourer lui-même quoi que ce soit (ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου οὔτε περιέχων, οὔτε περιεχόμενος). Il est près de tous les êtres, non pas en vertu de sa nature, mais par sa puissance (πόῤῥω μὲν κατ'οὐσίαν, ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει). D'accord avec Clément, *Origène*[3] se prononce contre l'idée stoïcienne que Dieu s'étend par toute la nature, qu'il embrasse toutes choses, et que c'est par conséquent un esprit corporel (πνεῦμα σωματικόν). Selon lui, c'est, au contraire, la providence de Dieu qui, comme force divine, enveloppe l'universalité des choses. *Clément* et *Origène* cherchent de même à écarter de l'idée de Dieu toutes les autres notions tendant à le matérialiser. Ainsi, *Origène*[4] se prononce de la manière la plus formelle contre ceux qui se figuraient Dieu comme un corps, et veut qu'on le conçoive au contraire comme un être d'une simplicité absolue, comme une monade, comme une intelligence pure, et qu'on écarte de cette idée tout élément matériel.

Les *divers attributs* de Dieu sont, chez les Pères de l'Église, l'objet de descriptions et de tableaux, dans lesquels ils s'élèvent à une très-grande hauteur. Nous ne mentionnerons ici que ce qui les caractérise particulièrement.

Ils enseignent tous de la manière la plus positive et la plus explicite l'*invisibilité* de Dieu. Prenant Philon pour guide, ils

[1] Adv. Autol. II, c. 3. — [2] Strom. II, c. 1. — [3] C. Cels. VI, c. 7.
[4] De princip. I, c. 1.

établissent entre Dieu et le Logos une distinction digne de remarque, c'est que le premier est absolument invisible, tandis que le Logos peut apparaître et se rendre visible, en sorte que les Théophanies de l'Ancien-Testament ne sont réellement que des Logophanies.

L'idée de la *justice* de Dieu produisit chez les Alexandrins et les Occidentaux une divergence d'opinions qui mérite de fixer l'attention. Les premiers mettaient cet attribut dans le rapport le plus intime avec l'amour et la bonté de Dieu ; ils enseignaient que les punitions elles-mêmes étaient une preuve de la bonté de Dieu, puisqu'elles avaient à la fois pour but de porter le pécheur à la repentance, de détourner les autres du péché et de protéger l'offensé.[1] Mais c'est surtout l'amélioration du pécheur que *Clément* et *Origène* signalent comme but des châtiments divins. Le premier dit[2] que nous sommes châtiés (κολαζόμεθα) par la Providence, comme le sont les enfants par leur maître ou leur père. Dieu ne connaît pas de punition infligée dans un but de vengeance ou de représailles (Θεὸς οὐ τιμωρεῖται· ἔστι γὰρ ἡ τιμωρία κακοῦ ἀνταπόδοσις). *Origène* compare Dieu à un médecin qui n'emploie pas seulement des médicaments faciles à prendre, mais qui, contre les maux invétérés, administre aussi des remèdes violents.[3] *Tertullien* veut au contraire qu'en proclamant la bonté de Dieu, on reconnaisse aussi sa haine et son courroux contre tout ce qui s'oppose à sa volonté. Il fait observer que Dieu doit nécessairement maintenir ses lois et par conséquent en punir les transgressions, qu'il serait plus indigne de lui d'épargner le mal que de le punir. D'accord avec lui, *Lactance* dit[4] que Dieu doit haïr le mal comme il aime le bien, et qu'en vertu de cette haine, il doit aussi punir les méchants. Ces écrivains font donc dériver uniquement la justice de Dieu de sa haine et de son courroux contre le mal, admettant que le châtiment qu'il encourt comme tel est absolu et sans réserve, tandis que les Alexandrins devaient penser que les punitions divines étaient infligées dans le but d'améliorer le pécheur.

[1] *Clém*. Strom. IV, c 24. — [2] Ibid. VII, c. 16.
[3] De princ. II, c. 10. — [4] De ira Dei, c. 4.

On est très-surpris d'entendre *Origène*, qui d'ailleurs exprime des idées si élevées sur Dieu, professer l'étrange opinion que sa science et sa toute-puissance sont limitées; et dire[1] que Dieu a produit autant de matière qu'il a été en état d'en former, et créé autant d'êtres qu'il est capable d'en gouverner ; qu'il ne faut donc pas considérer sa puissance comme illimitée, puisque dans ce cas elle ne se connaitrait pas elle-même ; l'infini étant, par sa nature, complétement incompréhensible. Il démontre[2] par suite que le monde est fini, par la raison que, s'il était infini, Dieu ne saurait le comprendre, ce qui l'amène à poser en même temps une limite à l'omniscience de Dieu. L'homme ne peut sans doute complétement connaître et comprendre que ce qui est fini, et il est de la nature d'une idée que son étendue et ses limites soient reconnues. Mais rien ne nous autorise à attribuer à l'intelligence d'un être infini les caractères essentiels qui distinguent l'intelligence d'un être fini. Bien que nous ne puissions nous figurer la science divine que par l'analogie que nous trouvons entre elle et la science humaine, il ne faut jamais oublier qu'il y a entre elles une différence essentielle, en ce que la première est aussi indépendante de l'espace que du temps. Ce serait donc tomber dans une erreur grossière que de vouloir définir et caractériser la science divine d'après la science humaine. On a peine à croire qu'*Origène* soit arrivé à ces opinions-là par le développement de son idée de Dieu. Il est probable qu'en partant du principe que le monde est fini, ce qu'il avait cru devoir admettre par d'autres raisons, il a cherché à s'expliquer, par la nature de Dieu, quelle est la cause qui fait que le monde est fini et non infini.

Nous trouvons souvent chez les docteurs de l'Eglise de cette époque l'observation que Dieu n'a pas réellement de *nom* particulier. Elle fut d'abord provoquée par les Païens qui, en général, ne pouvaient se faire à l'idée chrétienne de Dieu et qui, habitués à distinguer leurs divinités par différents noms, désiraient aussi connaître celui du Dieu des Chrétiens, afin de le comparer avec quelqu'une de leurs divinités, et l'apprécier d'après cela. Cette

[1] De princ. II, c. 9. — [2] III, c. 5, §. 2.

observation des Pères était juste et nécessaire; car les noms servent à distinguer les uns des autres les êtres de la même espèce; mais pour un être qui est seul de son espèce, il n'y a pas de nom; il y a seulement une désignation, comme pour les genres et les espèces. *Philon* remarque[1] déjà que Dieu n'a pas de nom particulier (ὄνομα) et qu'il n'a fait connaître aux hommes qu'une désignation (πρόσρησις) par laquelle ils peuvent l'invoquer. La raison qu'allèguent les Pères en faveur de leur opinion est que Dieu étant le seul être de son espèce, n'a pas besoin d'un nom particulier, puisque les noms propres n'ont pour but que de distinguer les choses de la même espèce.[2] *Justin* ajoute à cela une raison fort étrange, c'est que Dieu ne peut pas avoir de nom, puisque celui qui le lui aurait donné serait plus ancien que lui-même.[3] D'autres docteurs disaient que Dieu ne peut pas avoir de nom, par la raison que chaque nom doit exprimer la nature de l'être auquel il est donné, mais que la nature de Dieu, étant infinie, ne peut pas être exprimée par des mots; que les dénominations dont les hommes avaient besoin pour désigner Dieu, n'exprimaient que quelques-uns des rapports dans lesquels ils se trouvaient avec lui, et ne faisaient que suppléer à l'absence de son véritable nom.[4] *Clément* cite à l'appui de cette opinion, un passage de Platon, tiré de son Timée, et dans lequel il s'exprime ainsi : « Il est difficile de trouver le père et le créateur de toutes choses; mais, alors même qu'il est trouvé, le faire connaître à tous, cela est impossible (εὑρόντα εἰς πάντας ἐξειπεῖν ἀδύνατον). Les chrétiens attachaient cependant une grande importance à conserver les dénominations traditionnelles de Dieu, et ne considéraient nullement comme une chose indifférente de les échanger avec d'autres. Celse avait objecté aux chrétiens, qui prétendaient posséder une parfaite connaissance de Dieu, que, d'après leur propre doctrine, il était incompréhensible et ne pouvait pas avoir de nom; à quoi *Origène* répond[5] que les attributs divins ne peuvent

[1] De confusione linguarum.

[2] *Justini* cohort., ad Gentes, c. 21. *Min. Felix.*, c. 18. *Cyprian.*, de idol. vanit. *Lactant.*, Instt. I, c. 6.

[3] L. c. et apol. minor. — [4] *Theoph.*, ad Autol. I. *Clem.*, strom. V, c. 12. *Novat.* de Trin., c. 4. — [5] C. cels. VI, c. 7.

sans doute être exprimés par aucun mot, mais que cependant on pouvait désigner par des noms certains rapports caractéristiques de Dieu, et amener ainsi les hommes à le connaître; que dans ce sens on était autorisé à dire que Dieu peut avoir un nom, qu'il est ὀνομαστός. Ce même Celse avait aussi exprimé l'idée que c'était chose indifférente d'appeler le Dieu suprême Jupiter, Zeus, Adonaï, ou Sabaoth, comme de lui donner un nom égyptien ou indien, et c'était l'opinion de plusieurs.[1] Mais *Origène*, la combattant vivement, fait observer[2] d'abord que ces noms étant des noms de démons, ne devaient pas être donnés au Dieu suprême, puisque autrement un démon serait adoré comme Dieu suprême; ensuite, que les actions honteuses attribuées à ces divinités païennes ne permettaient nullement d'attribuer leur nom au souverain maître du monde;[3] et enfin que, comme le dit Platon, et Origène attache une importance particulière à cette dernière raison, les noms tiraient leur signification, non de leur application arbitraire aux objets qu'on veut leur faire désigner (θέσει), mais de leur nature même, ou pour mieux dire, de leur rapport naturel avec les choses auxquelles on les applique (φύσει); ce qu'il veut prouver par l'efficacité des noms dans les formules magiques, vu qu'ils n'auraient aucun effet, si l'on voulait, dans ces formules, les changer ou les traduire d'une langue dans une autre. Les démons, dit-il, n'obéissent à l'exorcisme que lorsqu'on leur donne leurs véritables noms; et de même que, dans les exorcismes des chrétiens, les véritables noms traditionnels de Dieu et celui de Jésus sont les seuls qui produisent de l'effet, de même au contraire les traductions grecques des noms hébraïques de Dieu, Adonaï, Sabaoth, ne pourraient manquer de rester inefficaces.

§. 26. Histoire de la doctrine de la Trinité.[4]

1. Dans les deux premiers siècles.

La formule du baptême (Matth., 28, 17) est la base première

[1] *Orig.*, c. cels. I, c. 6. — [2] *Orig.*, exhort. ad martyr. — [3] C. cels, IV.
[4] *Baur.*, la doctr. chrét. de la Trinité et de l'incarnation de Dieu dans son développem. hist., 3 vol., Tubingue, 1843. — *Meier*, la doctr. de la Trinité,

sur laquelle repose la doctrine de la Trinité. Voici ce que signifiait primitivement cette formule : baptisez-les εἰς ὄνομα (Leschem), au nom, pour être nommés du nom, pour appartenir, soit comme adorateurs, à Dieu, soit comme disciples, au maître; consacrez-les à Dieu, source première de toute bénédiction, au Fils, qui, par les forces dont Dieu l'a doué, a fondé l'œuvre destinée à éclairer les hommes et à les conduire à la félicité éternelle, et à l'Esprit qui, en se communiquant aux hommes, conserve et développe l'œuvre de Jésus.[1] Il y a donc dans la formule du baptême une initiation au christianisme, une consécration à Dieu, qui en est l'auteur, ainsi qu'au Fils et à l'Esprit, par lesquels il l'a fondé et conservé. Cette formule établit par conséquent un rapport pratique des hommes avec le Père, le Fils et l'Esprit, et invite en outre à prendre en considération ce rapport, mais non à spéculer sur la nature de ces êtres. Aussi les premiers chrétiens ne trouvaient-ils dans le terme de ***Fils de Dieu*** que l'expression du rapport moral de Jésus avec le Père, à savoir qu'il était le bien-aimé de Dieu, qu'il ressemblait à Dieu, comme le fils ressemble à son père, et que, par cette raison, il avait été envoyé au monde pour le salut des hommes; et ils ne songeaient nullement à étudier et à discuter l'autre côté de l'idée, le rapport métaphysique du Fils avec le Père. Les Judéo-chrétiens, appelés plus tard Nazaréens, se contentaient aussi de la simple foi que Christ était le fils de Dieu, né d'une vierge et conçu du Saint-Esprit. Cependant nous avons déjà remarqué plus haut que Paul et Jean avaient déterminé d'une manière plus précise l'élément divin en Christ, en enseignant que par lui Dieu a créé le monde et constamment dirigé l'humanité, de même que nous avons observé que Jean lui avait appliqué le terme de λόγος emprunté à la philosophie de l'époque. Mais quant à l'Esprit de Dieu, il n'est pas autre chose, dans le Nouveau-Testament, que la force et l'action de Dieu, et tout particulièrement la puissance au moyen de laquelle il éclaire et sanctifie, et qui se manifeste

dans son développ. hist., 2 vol., 1844 — *Martini*, Essai d'une hist. de la divinité de Christ, dans les trois premiers siècles, 1800. — ***Kahnis***. La doctrine du Saint-Esprit, 1847. (Tous ces ouvrages en allemand).

[1] V. note XV.

chez les chrétiens. On ne trouve aucune définition plus exacte chez les écrivains du Nouveau-Testament, auxquels il importait seulement de présenter sous leur vrai jour les bienfaits que le Fils et l'Esprit saint avaient répandus sur l'humanité et de pousser les hommes a se rendre dignes de les recevoir, comme à en profiter avec reconnaissance, mais non de donner des définitions métaphysiques sur la nature du Fils et de l'Esprit saint.

Les Pères *apostoliques* restèrent également fidèles à cette simplicité; nous ne trouvons chez eux aucune définition plus précise, relativement au Fils, que dans les écrits du Nouveau-Testament, ils s'attachent surtout à énoncer clairement la préexistence du Fils avant sa naissance au milieu des hommes, et sa coopération à la création. Ainsi, *Barnabas* [1] considère ces mots de la Genèse : *Faisons des hommes* (I, 26), comme adressés par le Père au Fils. On trouve chez *Hermas* [2] des idées toutes particulières sur le Fils et sur le Saint-Esprit. Selon lui, le divin dans le Christ est le Saint-Esprit, ou le Fils créé avant toutes choses (*creatus*). C'est là le véritable fils de Dieu, qui est au-dessus de toute créature et qui a été dans le conseil de Dieu lors de la création du monde. Ce Saint-Esprit ou ce Fils demeurait dans l'homme Jésus, de même qu'il se communique généralement aux hommes. Or, comme l'homme Jésus obéissait constamment au Saint-Esprit, Dieu l'a fait cohéritier de celui-ci ou du Fils, et c'est ainsi que le Christ est aussi devenu fils de Dieu. Hermas propose cela aux chrétiens comme un exemple encourageant, afin qu'eux aussi obéissent au Saint-Esprit qui demeure en eux, et qu'ils se rendent ainsi dignes des récompenses divines. Ces idées sont remarquables, non seulement parce qu'elles identifient le Fils et le Saint-Esprit, mais encore parce qu'elles ne regardent évidemment pas comme une union personnelle l'union de l'humain et du divin en Jésus. Elles montrent d'ailleurs clairement aussi quelle grande liberté l'Église primitive accordait à ses membres, dans le développement des différentes doctrines, du moment qu'elles ne blessaient pas la πίστις. Il ne faut pas, du reste, oublier que le livre d'Hermas jouit long-

[1] Ep., c. 6. — [2] Simil. V.

temps d'une grande autorité dans l'Église, et que, dans certains endroits, on le considérait même comme inspiré.

Ignace est le premier qui appelle Christ notre Dieu, mais toujours cependant dans un sens qui le suppose inférieur au Père; les autres Pères évitent de s'exprimer ainsi. *Barnabas* dit de lui qu'il est de Dieu (Θεοῦ), qu'il appartient à Dieu. Le mot dont on se sert ordinairement pour le désigner est celui de ὁ κύριος. Ce sujet ne devint l'objet de la spéculation que vers le milieu du deuxième siècle, parmi les Platoniciens chrétiens qui apparurent alors; et si l'on commença alors à s'en occuper, ce ne fut pas sans y être provoqué du dehors. Les chrétiens nommaient Christ le fils de Dieu; il était naturel que les païens fussent portés à l'assimiler aux nombreux fils de leurs Dieux, ce qui força le premier à définir plus exactement cette idée. Les Gnostiques avaient déjà d'ailleurs commencé à expliquer la nature divine de Christ et son rapport avec le Dieu suprême par des théories d'émanations, d'après lesquelles cette nature, qu'ils désignaient par les noms de λόγος, νοῦς ou même de Christ, était une des premières émanations de l'Être divin, mais non la seule. Pour réfuter ces théories, il fallait nécessairement qu'on leur opposât une autre idée plus précise.

Il était très-naturel que ces docteurs platoniciens rattachassent leurs spéculations sur la nature divine de Christ au λόγος de Jean, emprunté à la philosophie platonicienne. Mais leur guide le plus éminent fut *Philon*, qui avait développé cette idée du λόγος avec tant de prédilection et de soin. Platon avait expliqué la création du monde par l'hypothèse que Dieu avait d'abord formé dans son intelligence les types et les modèles (ἰδέαι) de toutes choses, et qu'il les avait ensuite réalisés en les imprimant dans la matière. Cette théorie pouvait facilement se concilier avec la doctrine mosaïque que Dieu avait tout créé par sa parole, car la parole est l'expression de l'idée, qui est elle-même une parole énoncée intérieurement. Aussi, Philon se sert-il de l'expression de λόγος pour désigner à la fois le monde idéal, l'idée de la création qui s'est développée dans l'intelligence divine, et la force divine par laquelle cette idée s'est réalisée dans la matière, ce qui est le parole créatrice chez Moïse. Pour expliquer sa pensée,

il fait observer que le mot λόγος a un double sens, qu'il signifie à la fois la raison et la parole, que par suite, relativement à Dieu, le Logos est d'abord la raison divine, l'ensemble des idées divines, qui doivent se réaliser dans le monde et qui en Dieu sont éternelles (ὁ λόγος ἐνδιάθετος le Logos immanent en Dieu), et en second lieu les idées divines, qui se sont réalisées et se réalisent constamment au dehors (ὁ λόγος προφορικός). D'après Philon, le Logos est donc l'ensemble des idées divines réalisées dans le monde (ἰδέα τῶν ἰδεῶν ὁ Θεοῦ λόγος), la totalité des forces divines, par conséquent de l'action de Dieu sur le monde, ou Dieu lui-même, en tant qu'il s'est manifesté dans le monde, en opposition avec le Dieu infini et caché. Par cette théorie, Philon se rattachait à une spéculation qui s'était déjà précédemment développée chez les Juifs, telle qu'elle se trouve dans le livre des Proverbes VIII, dans l'Ecclésiastique XXIV, et dans la Sapience VII, et qui portait sur la distinction entre le Dieu caché et la sagesse divine qui s'est manifestée. Il résulte de tout cela qu'en réalité le Logos ne constitue pas une personnalité différente du Dieu suprême; il ne forme, pour ainsi dire, qu'un côté ou une partie du Dieu caché; à ce titre, il se trouve comme quelque chose de fini, opposé à l'infini, et c'est précisément pour faire ressortir l'idée que, dans la création et dans l'histoire de l'humanité, nous ne trouvons pas Dieu comme être éternel et infini, mais seulement Dieu se personnifiant comme Logos et devenant, pour ainsi dire, un être fini, que Philon oppose si souvent le Logos à Dieu, considéré en lui-même, en sorte qu'on peut facilement être entraîné à voir dans le Logos une personnalité distincte du Dieu suprême et comme un second Dieu (δεύτερος Θεός), ainsi que Philon lui-même le nomme dans un fragment conservé par Eusèbe.

Les Pères platoniciens adoptèrent toute sa théorie sur le Logos et n'y ajoutèrent presque rien, sinon qu'ils admirent, d'après Jean, que le λόγος était devenu homme dans la personne de Christ, tandis que chez le juif Philon, le Logos n'a rien de commun avec le Messie, et qu'en général ils le conçoivent eux-mêmes comme une personnalité distincte du Dieu suprême.

Ce dernier point est surtout mis en relief par *Justin Martyr*,

Tatien et *Théophile*, qui, parfaitement d'accord quant aux idées essentielles, présentent sur le Logos la théorie suivante : De même que le mot Logos a un double sens et qu'il signifie à la fois sagesse et parole, de même il faut aussi distinguer un double Logos de Dieu. Comme sagesse, le Logos est éternellement en Dieu, ainsi que la raison dans l'homme ; mais de même que de la raison humaine émane la parole, de même aussi Dieu, avant le création du monde, a fait émaner de lui le Logos comme parole, avec la seule différence que cette parole divine est devenue une personnalité distincte. C'est par ce Logos que Dieu a ensuite créé le monde et qu'il le gouverne, et c'est ce Logos qui est enfin devenu homme en Jésus-Christ. Pour distinguer ce double Logos, Théophile imagina les termes techniques de λόγος ἐνδιάθετος et de λόγος προφορικός (le Logos qui existe dans l'essence divine, et le Logos qui se manifeste comme parole). Mais ces trois Pères faisaient ressortir l'idée que l'émanation de ce Logos n'avait nullement amoindri la raison divine, ce qu'ils essayaient de prouver en alléguant l'exemple de l'homme qui, lorsqu'il prononce une parole rationnelle, fait aussi sortir un produit de sa raison, sans qu'elle en soit le moins du monde amoindrie, tout comme une lumière en allume une autre sans rien perdre de son intensité. Justin est celui qui exprime de la manière la plus nette et la plus claire la distinction que l'on doit établir, à son avis, entre la personnalité du Logos et Dieu, en disant[1] qu'il est autre que le Père, dont il diffère par le nombre, mais non par la volonté (ἕτερος τοῦ Θεοῦ ἀρίθμῷ, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ), et en combattant positivement l'opinion qui en faisait une force divine. Pour désigner le mode de sa procréation, ces Pères se servent des termes de προπηδᾷν, προέρχεσθαι, et par rapport à Dieu, de ceux de προβάλλειν, προφέρειν, γεννᾷν, mais souvent aussi de celui de κτίζειν (création), se fondant sur ces paroles de la sapience : κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ (Prov. VIII, 22).[2] L'explication la plus grossière de l'origine du Logos est celle que donne *Théophile*,[3] quand il dit que Dieu a eu son Logos dans ses entrailles et qu'il

[1] Dial. c. Tryph., c. 56 et 128.
[2] *Just.* dial. c. Tryph., c. 61, 128. — [3] Ad Autol. II, c. 14.

l'en a rejeté avant la création (ἔχων οὖν ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησε αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων). Il emprunte l'expression choquante de ἐξερεύγειν au Psaume 45, 1 : ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν. Cette manière de concevoir l'origine du Logos s'accorde avec le système des émanations des Gnostiques, avec la seule différence que ceux-ci admettaient de longues séries de ces émanations, tandis que les docteurs catholiques se bornaient à celle du Logos. Ils ne se figuraient nullement, d'ailleurs, cette production du λόγος comme déterminée par une nécessité à laquelle serait soumise la nature divine, mais uniquement par la volonté du Père : ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ προελθών[1] Θελήματι Θεοῦ προπηδᾷ λόγος. C'est donc par la volonté du Père[2] que le Logos est Dieu et fils de Dieu, et ce n'est que par elle qu'il a droit à l'adoration.[3] Ces Pères nomment par suite le Fils Θεός; mais ὁ Θεὸς est la dénomination exclusive du Père, et ils sont encore fort éloignés d'égaler le Logos au Père. *Justin*[4] le nomme Dieu et Seigneur en opposition avec le créateur de toutes choses (Θεὸς ἢ κύριος ἄλλος παρὰ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων), et remarque qu'il était aussi appelé ἄγγελος, parce qu'il annonçait aux hommes tout ce que voulait le Dieu suprême (διὰ τὸ ἀγγέλλειν). Le Logos est ainsi considéré partout comme l'instrument au moyen duquel Dieu agit sur le monde. De même que c'est par le Logos que Dieu a créé le monde, c'est aussi par lui seul qu'il s'est révélé aux hommes. C'est le Logos qui a inspiré les prophètes et qui est apparu, à la place de Dieu, dans l'ancienne alliance. Car le Dieu suprême est absolument invisible et infini ; il est donc absurde de croire qu'il soit descendu du ciel et qu'il se soit trouvé dans un lieu déterminé. Justin[5] pense que toute l'espèce humaine a participé à ce Logos, en ce sens que quelques-unes de ses parties ou des étincelles jaillissant de lui, ou pour ainsi dire des grains de semence (σπέρμα), se sont communiqués aux hommes. Et c'est de ce Logos, qui s'est répandu comme une semence (λόγος σπερματικός), qu'il fait découler la vérité par-

[1] *Just.* dial. c. 100. — [2] *Just.* dial., c. 128. — [3] Ibid., c. 85.
[4] Ibid., c. 56. — [5] Apol. maj.

tielle que les Païens eux-mêmes avaient déjà connue ; mais il fait observer que le λόγος, qui ne s'est communiqué que partiellement aux Païens, s'est manifesté complétement en Christ.[1] Les passages les plus remarquables de l'Ancien-Testament, dans lesquels on trouvait le λόγος, étaient, outre Prov. VIII, 22, ces paroles de la Genèse, I, 26, « *Faisons l'homme* », III, 22. « *L'homme est devenu comme l'un de nous* », et XIX, 24, « *L'Éternel fit pleuvoir de la part de l'Eternel* ». Déjà Théophile prend dans le passage de la Genèse I, 1, les mots ἐν τῇ ἀρχῇ pour διὰ τῆς ἀρχῆς, et explique cela comme s'il y avait διὰ τοῦ λόγου.[2]

Les idées de ces docteurs de l'Eglise à l'égard du Saint-Esprit sont beaucoup moins développées. D'après la formule du baptême, ils devaient lui assigner la troisième place parmi les objets d'adoration des fidèles ; mais ils ne pouvaient pas le concevoir comme étant une personne divine; car, dans ce cas, le Logos n'aurait plus été l'unique intermédiaire au moyen duquel toute l'activité divine se déploie dans le monde fini, ce qu'il était cependant d'après leur système. En sorte qu'ils concevaient le Saint-Esprit, tantôt comme une forme particulière de la manifestation du Logos, tantôt comme un attribut divin.

Un passage de *Justin* dans le dialogue contre Tryphon (chap. 65), prouve indubitablement qu'il ne connaissait que deux personnes divines. Dans cet endroit, Tryphon, pour prouver que le Logos ne pouvait pas prétendre à une adoration divine, puisque Dieu seul y a droit, cite ce passage d'Esaïe (XLII, 8) : « *Je suis l'Eternel, et je ne donnerai pas ma gloire à un autre* ». De son côté *Justin* cherche à expliquer ces mots dans le sens que Dieu ne voulait donner sa gloire à nul autre qu'à celui qui était la lumière des nations, c'est-à-dire Jésus-Christ. Il résulte clairement de ce passage qu'il ne peut pas avoir conçu le Saint-Esprit comme une troisième *personne* divine; car autrement il aurait dû l'y mentionner aussi comme un objet d'adotion divine. C'est d'après cela que l'on doit aussi juger le passage de son *Apol. maj.* cap. 13, où il dit que les chrétiens adoraient d'abord le Créateur du monde (τὸν δημιουργὸν τοῦ παντός), puis

[1] Apol., min. in fine. — [2] Ad Autol.

en second lieu Jésus-Christ (ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες) et au troisième rang l'Esprit prophétique (ἐν τρίτῃ τάξει τὸ πνεῦμα προφητικόν). Justin suit évidemment dans ce passage la formule du baptême. Mais on ne peut pas plus conclure de ce passage à la personnalité du Saint-Esprit, qu'on ne le peut dans la formule du baptême.

Or, si maintenant l'on se demande quelle idée Justin se faisait du Saint-Esprit, on ne tarde pas à reconnaître qu'il y voit le principe des révélations divines communiquées d'abord aux Israélites, plus tard aux Chrétiens, et des dons tout spéciaux de la grâce, qui sont continuellement accordés aux chrétiens. Aussi la nomme-t-il τὸ πνεῦμα προφητικόν. Mais dans l'activité du Logos est impliquée toute celle du Saint-Esprit qui n'est par suite qu'une des forces actives de la divinité, concentrées dans le Logos, mais celle qui mérite de la part des hommes un respect et un culte tout particuliers, puisque c'est elle qui, en agissant dans les hommes, doit les élever à Dieu ; cela nous explique pourquoi Justin fait inspirer les prophètes, tantôt par le Saint-Esprit, tantôt par le Logos, et pourquoi il parle tantôt d'une communication du Logos aux chrétiens, tantôt d'une communication du Saint-Esprit. Mais quant à la coopération du Logos dans la création et à son action spermatique sur les païens, elles ne sont jamais attribuées au Saint-Esprit.

C'est d'une autre manière que *Theophile* conçoit la doctrine du *Saint-Esprit*. C'est le premier qui emploie l'expression de τριάς, en parlant[1] des trois objets de l'adoration chrétienne qu'il désigne ainsi : Θεός, ὁ λόγος αὐτοῦ et ἡ σοφία αὐτοῦ. Pour lui le Saint-Esprit est par conséquent ἡ σοφία. Il dit par suite[2] que Dieu a par sa sagesse (μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας) engendré le Logos, qui est aussi appelé esprit de Dieu et sagesse du Très-Haut, et qui plus tard, étant descendu sur les prophètes, en a fait des organes pour parler de la création ; attendu qu'à l'époque de la création, il n'y avait pas encore eu de prophètes, mais seulement la sagesse de Dieu, qui était en lui, et son Logos qui était près de lui ; et il ajoute[3] que c'est par son Logos et sa sagesse que Dieu a tout

[1] Ad Autol. II, c. 23. — [2] Ibid., c. 10. — [3] Ibid. I, c. 7.

créé. Il résulte de ces passages que Théophile concevait le Saint-Esprit comme la sagesse de Dieu qui lui est inhérente, et dès lors comme une perfection divine. C'est par cette sagesse que Dieu a engendré le Logos, c'est-à-dire qu'il a décrété dans sa sagesse de faire émaner de lui le Logos. Mais ce Logos est devenu l'Esprit de Dieu et la sagesse du Très-Haut, c'est-à-dire qu'en sa qualité d'unique intermédiaire de l'action que Dieu déploie dans toute l'étendue du monde fini, il est l'esprit divin, la sagesse divine, qui agit dans le règne des choses finies, sur la terre et parmi les hommes.

Il est clair que, d'après cette théorie, la seconde place dans la Triade aurait dû appartenir au πνεῦμα ou à la σοφία; mais la formule du baptême s'y opposait; et le livre de Théophile ne nous fait pas voir clairement de quelle manière il expliquait la place respective qu'il assignait au Λόγος et au πνεῦμα.

Telle était la doctrine des docteurs de l'Église, qui en s'appuyant sur la philosophie, considéraient le Logos comme une personnalité distincte de Dieu. Cependant *Justin* remarque déjà que ce n'était pas là l'opinion générale des chrétiens, et qu'il y en avait au contraire qui prenaient le Logos pour une force divine. Le passage remarquable où il fait cette observation, se trouve dans son dialogue contre Tryphon, chap. 128, où il dit que quelques-uns définissaient le Logos comme une force qui n'était nullement séparée du Père, mais que le Père faisait émaner de lui et revenir ensuite à lui, comme le soleil le fait avec ses rayons; que cette force apparaissait tantôt dans les visions, comme l'éclat de la majesté de Dieu (δόξα), tantôt sous une forme humaine, et qu'elle était appelée Λόγος, parce qu'elle apportait la parole du Père aux hommes; que ces chrétiens présentaient de même les anges comme des forces de Dieu. Justin combat cette opinion, sans cependant la déclarer hérétique. Elle se trouve énoncée, non-seulement dans les Clémentines qui n'appartiennent pas, il est vrai, à l'Église catholique, mais aussi dans la *deprecatio pro christianis* d'*Athenagoras*, (chap. 9 et 10). Là il exprime en effet son opinion sur la nature du Fils de Dieu, en disant qu'il est l'intelligence divine, aussi bien celle qui pense que celle qui agit et qui crée extérieurement (Λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ).

Il est, selon lui, la première production du Père, non pas en ce sens qu'il ait, à une certaine époque, commencé d'exister : car de toute éternité Dieu a eu l'ἔννοια, l'intelligence, en lui, mais il est émané de Dieu, pour réaliser, d'une manière visible, le type de la création qu'il renfermait en lui-même, et donner, d'après ce type, une forme et une organisation à la matière brute et informe. C'est de la même manière que le Saint-Esprit est aussi une émanation de Dieu (ἀπόῤῥοια τοῦ θεοῦ), sortant de lui et revenant à lui, à l'instar d'un rayon de soleil. Ainsi, pour Athénagoras, le Logos et l'Esprit sont des forces divines, émanées de Dieu, pour agir extérieurement, mais ne formant pas une personnalité distincte de Dieu; et c'est dans ce sens qu'il dit (chap. 6) que Dieu est en lui-même l'universalité des choses, une lumière inaccessible, le monde (intelligible), parfait et complet, qui est l'Esprit, la Force et le Logos.

Ces explications philosophiques sur le Logos, sur la manière dont il est né du Père et sur son rapport avec Dieu, n'étaient pourtant pas adoptées par tous les docteurs catholiques; plusieurs même en étaient choqués et voulaient rester fidèles à l'ancienne simplicité apostolique, bien qu'ils ne pussent éviter de s'approprier bien des idées sur le dogme, d'une origine postérieure aux Apôtres.

Le seul représentant de cette tendance est *Irénée*, évêque de *Lyon*, originaire de l'Asie-Mineure et disciple de Polycarpe. (m. 202.) Il rejette de la manière la plus formelle (II. c. 28) tous les essais tentés pour expliquer l'origine du Fils. Dieu, selon lui,[1] est entièrement l'Ennoia, entièrement le Logos; quiconque prétend que l'intelligence divine est émanée de Dieu, fait de lui un être composé. Le prophète Esaïe ne dit-il pas (53. 8) : *Qui racontera sa naissance?* Aussi les hommes qui osent le faire et prétendre que le Logos a prononcé une parole humaine, sont des insensés ou des téméraires. Le Fils de l'homme n'a pas eu honte de déclarer qu'il ignorait le jour du jugement, qui n'est connu que par le Père. Nous aussi, nous devons donc nous résigner, ajoute Irénée, à avouer que personne autre que le Père

[1] II, c. 28.

et le Fils ne connaît la manière dont le Fils est né, et que l'on doit absolument rejeter toutes les prétendues explications, d'après lesquelles le Fils serait sorti du Père ou aurait été, pour ainsi dire, proféré par lui comme une parole, explications données par quelques-uns avec tant d'assurance qu'elles sembleraient faire croire qu'ils ont rempli les fonctions de sage-femme lors de la naissance du Fils. Ces observations, Irénée les dirige sans doute tout d'abord contre les Gnostiques et leurs théories de l'émanation ; mais il est indubitable qu'il a aussi en vue les docteurs catholiques qui se livraient à la spéculation sur l'origine du Logos. Car pourquoi, dans ce passage, blâmerait-il uniquement ces théories sur la naissance du Logos, puisque les Gnostiques faisaient émaner de la même manière toute une série d'Eons? Irénée veut qu'on s'en tienne à la simple foi chrétienne, à la foi en un seul Dieu, de qui sont toutes choses, au Fils de Dieu, Jésus-Christ, notre Seigneur, par qui sont toutes choses, et au Saint-Esprit qui, selon la volonté du Père, a révélé la vérité aux hommes. Cependant les définitions essentielles de l'idée philosophique du Logos avaient déjà passé dans la doctrine chrétienne, et elles sont aussi maintenues par Irénée, qui dit : *Invisibile Filii Pater, visibile autem Patris Filius.* C'est par le Fils seul que nous apprenons à connaître le Père; l'être invisible dans lequel le Fils trouve sa raison d'être, est le Père. Dans un autre endroit il dit : *Et bene qui dixit, ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum, mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum.* Dieu est infini ; il n'y a que le Fils qui le connaisse et qui nous le fasse connaître. Dans plusieurs passages, il parle du Logos de telle sorte que, si nous n'en avions pas d'autres à invoquer, nous devrions croire qu'Irénée a pris le Logos pour une force de Dieu, comme, par exemple, quand il dit (II. c. 30) : *Pater fecit per semet ipsum, hoc est per verbum et per sapientiam suam cœlum et terram; IV. Proem : Homo per manus Dei plasmatus est, hoc est per Filium et spiritum quibus dixit : Faciamus hominem, etc.* Toutefois, ces passages n'attestent que le désir de maintenir l'unité de Dieu que semblait menacer l'admission du Logos. Aussi Irénée fait-il ressortir à tel point, dans ces passages, l'union intime du Logos

avec Dieu et leur unité morale, qu'il semble presque les concevoir comme formant une unité personnelle. Ainsi il dit que le nom de Seigneur ne convient qu'à Dieu le Père et à son Fils, qui a reçu toute domination du Père, selon ce qui est écrit dans le Ps. 110 : « *Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que j'aie fait de tous tes ennemis le marchepied de tes pieds.* » D'après lui, ces paroles de la Genèse, 19, 24 : *Le Seigneur fit pleuvoir du feu et du soufre par le Seigneur*, signifient que le Fils a reçu du Père le pouvoir de juger les Sodomites. Par suite Irénée représente partout le Fils comme le serviteur du Père, et suit les Pères platoniciens, en déclarant le Père absolument invisible, et en appliquant au Fils toutes les théophanies de l'Ancien-Testament. Il subordonne très-clairement le Fils au Père; mais en revanche, une idée qui lui est propre, c'est que le Fils coexiste de toute éternité avec le Père, et qu'il l'a aussi révélé aux anges et aux archanges;[1] tandis que les Pères platoniciens font émaner le Logos du Père, peu avant la création, et par une hypostase particulière.

Chez Irénée on ne trouve également que peu d'explications sur le Saint-Esprit ; cependant il est facile de reconnaître qu'il le regardait comme une hypostase ayant une existence propre et qu'il le subordonnait au Fils. Il appelle le Fils et l'Esprit (*Verbum et sapientia, Filius et Spiritus*) deux serviteurs de Dieu, auquels sont à leur tour subordonnés les anges,[2] et il les compare aux mains par lesquelles Dieu a créé le monde.[3] Mais il fait ensuite observer que les bienheureux sont amenés par l'Esprit au Fils, et par le Fils au Père.[4] Toutefois, il ne donne pas non plus le nom de Dieu à l'Esprit; mais il remarque au contraire que ce nom n'appartient qu'au Père et au Fils.[5]

§. 27. Histoire de la Doctrine de la Trinité.

2. Dans le troisième siècle.

Ce qui contribua surtout au développement de la doctrine de la Trinité au IIIe siècle, c'est l'importance toujours plus grande

[1] II, c. 25. Semper coexistens Filius Patri olim et ab initio semper revelat Patrem et Angelis et Archangelis. — [2] IV, c. 7.
[3] IV. proem. IV. 20. — [4] IV, 36. — [5] III, c. 6.

que prenait l'opinion d'après laquelle l'élément divin en Christ ne constituait pas une personnalité distincte du Père, ainsi que la lutte à laquelle cette opinion donna lieu. Car il en résulta naturellement qu'on s'efforçait de faire ressortir avec plus d'évidence la personnalité du Logos, en déterminant plus exactement son rapport avec le Père.

Cette opinion, qui refusait une personnalité distincte à l'élément divin du Christ, avait subsisté pendant le IIe siècle sans être attaquée. Ce fut d'abord en Occident et par *Tertullien* qu'elle fut combattue, quand *Praxéas* l'eut apportée, vers 192, de l'Asie-Mineure à Rome. Tertullien, qui l'attaqua le premier, y fut déterminé par plusieurs motifs. D'abord Praxéas était un adversaire du Montanisme, raison suffisante pour que Tertullien suspectât toutes celles de ses opinions qui avaient quelque chose de particulier. Portés en général à se faire une idée très-matérialiste de la religion, les Montanistes étaient habitués à concevoir aussi à ce même point de vue le rapport du Fils avec le Père, en sorte qu'ils ne comprenaient rien aux spéculations ardues et subtiles qui conduisaient à nier la personnalité du Fils. Enfin Praxéas s'était déclaré contre la doctrine de l'émanation et avait ainsi provoqué ceux qui y étaient attachés. Il leur reprochait, en effet, d'enseigner deux ou trois Dieux, tandis que sa doctrine maintenait l'unité de Dieu (monarchiam).[1] Selon lui, le même Dieu est à la fois le Père et le Logos, le Dieu caché et le Dieu révélé, en sorte que la même essence divine qui, comme Père, est infinie et incompréhensible, s'est manifestée dans le monde comme Logos et est devenue homme en Christ. Malgré l'inimitié de Tertullien, Praxéas ne fut pas inquiété à Rome, à cause de sa doctrine; mais à la même époque *Théodote le tanneur* y fut exclu de l'Église pour avoir enseigné que Jésus était un simple homme qui s'était seulement trouvé placé sous une direction divine particulière, ou dans lequel avait agi une certaine force divine. Car cette opinion impliquait la négation de l'existence de l'élément divin en Christ, contrairement à la foi générale de l'Église. Cette opposition contre Théodote fortifia la conviction que l'on

[1] *Tertull.* adv. Prax, c. 3.

ne pouvait maintenir cet élément en Christ, qu'en le concevant comme une personnalité divine et distincte. Car du moment, disait-on, qu'on se figure Dieu comme formant une seule personne avec l'homme Jésus, on attribue au Père ce qui, selon l'Ecriture-Sainte, ne s'applique absolument qu'au Fils, à savoir la naissance, la passion et la mort; mais si l'on ne reconnaît dans le Christ qu'une force divine, alors on ne le distingue des prophètes que par le rang qu'il occupe, puisque ceux-ci étaient également animés d'une force divine. Ces raisonnements eurent pour effet qu'on se déclara dès lors contre toutes les théories qui niaient la personnalité distincte du Logos. Lorsque, peu de temps après Praxéas, *Artémon* remit en avant sa doctrine, il fut exclu de l'Église par l'évêque de Rome, Zéphyrin, et c'etait avec raison qu'il pouvait dire que, jusqu'à l'évêque Victor, elle n'avait pas rencontré d'opposition, et que ce n'était que son successeur Zéphyrin qui avait altéré la vérité. Car, sous Victor, Praxéas, qui enseignait la même doctrine, était encore, en effet, toléré dans l'Eglise. Cette lutte contre les Monarchiens, qui avait ainsi commencé, à Rome, au commencement du IIIe siècle, continua pendant toute la durée de ce siècle; partout ils rencontrèrent des ennemis et furent exclus de l'Église. Tel fut le sort de *Noetus* de Smyrne (vers 230), qui, professant la même opinion que Praxéas, fut rangé par cette raison dans la catégorie des *Patripassiani*. *Bérylle*, évêque de Bostra (244), qui enseignait de pareilles idées, fut détourné de son opinion par Origène. *Sabellius*, presbyter à Ptolemaïs (250-260), enseignait au contraire que les trois πρόσωπα de la divinité n'étaient que les trois formes de la révélation du seul et même être divin. Enfin, *Paul de Samosate*, évêque d'Antioche, fut déposé en 269, pour avoir déclaré, comme Théodote, que Jésus était un simple homme, auquel s'était communiquée d'une manière particulière la sagesse divine ou le Λόγος.[1]

Ces disputes avec les Monarchiens engagèrent les Pères du IIIe siècle à exposer et à développer plus clairement le rapport du Logos avec le Père, afin de mieux établir par là sa personnalité. En même temps, et par une conséquence naturelle, on admit et

[1] Voir note XVI.

l'on professa plus généralement la personnalité du Saint-Esprit. Ce sont là les points généraux sur lesquels les Pères se trouvent d'accord; mais dès qu'il s'agit du développement de ces doctrines, il y a une grande divergence entre les *docteurs occidentaux* et les *Alexandrins*.

Les premiers maintenant l'idée émanatiste du Logos, telle qu'elle s'était formée et répandue dans l'Eglise grecque, ne font que la développer d'une manière plus précise, mais aussi plus matérielle.

Tertullien s'explique sur ce sujet particulièrement dans son livre *Adv. Praxeam*. D'après lui, le Fils est une émanation du Père, procédé de Dieu avant la création du monde. Dieu existait seul avant tout ce qu'il a créé; il n'a donc pas toujours été père; car il ne pouvait pas l'être avant la naissance du Fils; or, il y a eu un temps où le Fils n'existait pas encore *(Fuit tempus, cum et Filius non fuit,— qui dominum Patrem faceret)*.[1] Quand alors Dieu voulut que le monde idéal qu'il avait formé dans son intelligence se réalisât, il fit émaner de lui la parole *(sermo)*, qui reçut une forme et une figure, quand Dieu dit « que la lumière soit.[2] » Le Logos est ainsi la parole créatrice qui, du moment où elle fut prononcée, devint un être personnel ayant son existence propre. La parole humaine n'est, sans doute, qu'un son qui s'éteint facilement; mais rien de vide et d'inutile ne saurait provenir de Dieu; sa parole est donc aussi quelque chose de substantiel. Cette procréation du Logos, Tertullien la désigne par les mots de *proferre*, *prolatione generare*, et sa procession de Dieu par ceux de *prodire*, *procedere*. Il n'était nullement choqué de ce que Valentin employait la même expression de προβολὴ pour désigner la procréation des Eons; car il nomme lui-même celle du Logos προβολὴν *veritatis*[3] et croit que les Gnostiques n'avaient fait qu'emprunter cette idée, dans leur système de séries d'émanations. C'est à ce λόγος que Tertullien, à l'exemple des Pères de l'Eglise grecque, attribue, non-seulement la création du monde, mais aussi toutes les théophanies de l'Ancien-Testament. Cependant il le subordonne au Père

[1] Contra Hermogenem, c. 3. — [2] Adv. Prax., c. 7. — [3] Adv. Prax., c. 7.

d'une manière encore plus claire et plus explicite que ces derniers. Il le nomme ***secundum à Deo constitutum***, et dit que le Père forme toute la substance, mais que le Fils n'est qu'une émanation, une partie du tout, et que c'est la raison pourquoi le Fils déclare lui-même que le Père est plus grand que lui ***(Pater tota substantia est, Filius verò derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur, quia Pater me major est).***[1] Il dit plus loin (chap. 26) que le Logos n'est pas Dieu en lui-même *(ipse Deus* αὐτόθεος,) mais qu'il n'est Dieu qu'autant qu'il est sorti de la substance de Dieu ***(quia ex ipsius Dei substantia)***; qu'il adore le Père, qu'il ignore la dernière heure et le dernier temps qui ne sont connus qu'au Père, et que ce n'est que du Père qu'il a obtenu tout pouvoir et toute domination.

Tertullien déclare clairement aussi qu'il regarde le Saint-Esprit comme une personne. Autre, dit-il, est le Père, autre est le Fils, autre est le Saint-Esprit.[2] L'Esprit, selon lui, est le troisième en rang; il est né par voie d'émanation, mais du Père par le Fils. Dieu a produit le Logos, comme la racine produit la tige, et le Saint-Esprit est provenu du Logos, comme le fruit provient de la tige.[3] Le Saint-Esprit est ainsi émané directement du Fils et indirectement du Père.

Tertullien cherche par ces définitions à écarter l'objection faite à sa doctrine par les Monarchiens, que cette triplicité de personnes divines, à laquelle il donna, le premier, le nom de Trinité, est absolument inconciliable avec l'unité de Dieu, et anéantit la ***monarchia Dei;*** et il objecte, à son tour, que la substance divine étant une, il n'y a, par conséquent aussi, qu'un seul Dieu; que d'ailleurs le Logos ne fait rien sans la volonté du Père, et que c'est du Père qu'il tient toute sa puissance; il croit ainsi avoir suffisamment assuré la monarchie de Dieu. Il ajoute ensuite que Christ a dit (Jean, X, 30) qu'il était ***unum*** avec le Père, mais non pas ***unus***, que cette unité devait donc s'entendre de l'unité morale;[4] qu'il y avait, sans doute, dans l'Ecriture des passages où il est parlé de Dieu et du Fils comme de deux dieux,

[1] Adv. Prax., c. 7, 9. — [2] Adv. Prax., c. 9.
[3] Adv. Prax., c. 8. — [4] Adv. Prax., c. 22.

mais qu'il fallait cependant éviter cette expression; que quand il n'est question que de Christ, il est permis de le nommer Dieu, mais que quand on parle du Père et du Fils, il faut nommer le Père Dieu, et Jésus le Seigneur; qu'on peut de même donner aussi le nom de soleil à un seul rayon solaire, mais qu'en parlant à la fois du soleil et du rayon, on ne donne pas non plus le nom de soleil au dernier.[1] Il résulte sans doute de cela qu'il n'y a qu'une seule volonté divine et une seule action divine, qui n'ont l'une et l'autre qu'un seul et suprême principe, qui se trouve dans le Père; mais il n'en restait pas moins toujours une pluralité de personnes divines, possédant une dignité et une puissance inégales, et ce n'était qu'arbitrairement qu'on ne se servait pas à leur égard du mot de dieux au pluriel. La comparaison du soleil et du rayon n'est pas juste, puisque le rayon n'est pas une chose indépendante et semblable au soleil, tandis que le Logos est une personne semblable au Père. Elle ne pourrait s'appliquer qu'à une force divine.

De même que les apologètes, Tertullien met à plusieurs reprises cette Trinité divine en rapport avec l'économie de Dieu; mais il s'exprime, à cet égard, plus clairement qu'eux-mêmes. D'après lui, οἰκονομία, administration de la maison, de l'Etat, de l'univers, est l'action de Dieu dans le monde du fini, en opposition avec son être éternel et infini, qui est l'objet de la θεολογία. Il dit dans son livre *Adv. Prax.* : οἰκονομία *unitatem in trinitatem disponit*, et traduit ce mot grec par le mot latin *dispensatio*. Οἰκονομία est l'administration de Dieu, l'action qu'il déploie dans le monde du fini, faisant supposer qu'il a dû descendre des hauteurs de l'infini. D'après lui, la résolution de Dieu de créer le monde a été ainsi le commencement de son économie, la cause par laquelle l'unité s'est développée en triplicité, c'est-à-dire par laquelle Dieu a fait sortir de lui-même le Logos et le Saint-Esprit. Pour agir dans le monde fini, il fallait que Dieu fît sortir de lui-même un être fini, le Logos. Tertullien croyait que ces doctrines étaient parfaitement conciliables ave l'unité de Dieu; il dit qu'il n'y a qu'un Dieu, mais qu'il faut le considérer en rap-

[1] Adv. Prax., c. 13.

port avec tout ce qui tient à son action dans les choses finies. *Deum unicum quidem, sed cum sua œconomia esse credendum (Adv. Prax.,* 3). En cela Tertullien diffère beaucoup de l'orthodoxie ultérieure, qui conçoit le rapport du Fils et du Saint-Esprit avec le Père, comme étant éternel et complétement indépendant de la création du monde, et qui, dès lors, ne peut pas admettre de lien entre l'économie et la Trinité.

Chez les auteurs suivants de l'Église occidentale du IIIe siècle, nous retrouvons exactement la même doctrine de la Trinité que chez Tertullien. *Cyprien* n'a absolument rien de particulier. Il existe de *Novatien* un traité écrit vers 256, opposé au Sabellianisme et intitulé *de Trinitate*, dans lequel la doctrine ecclésiastique d'alors est exposée avec une clarté toute particulière. Selon lui aussi, le Fils est procédé du Père, lorsque le Père l'a voulu ; en sorte que le Père est antérieur au Fils. Cependant il faut écarter ici toute idée de temps, car le Fils a été créé avant toute espèce de division des temps, puisque le temps n'a commencé qu'avec la création. Le Fils est Dieu et provient de Dieu *(Deus, qui ex Deo est)* ; il est partout présent, et à lui est due l'adoration. Il est néanmoins inférieur au Père ; toutes choses lui sont soumises, en sorte qu'il en est leur Seigneur et leur Dieu, mais il est à son tour, ainsi qu'elles, subordonné au Père. C'est pourquoi *Novatien* cherche à assurer l'unité de Dieu de la même manière que Tertullien, en faisant observer que le Fils est procédé du Père, qu'il est dépendant de lui, et qu'il se trouve avec lui dans une parfaite unité morale. Il remarque que ce n'est que quand on admet deux êtres absolus, indépendants l'un de l'autre, qu'on arrive à avoir deux Dieux. — *Lactance* aussi s'accorde parfaitement, avec les autres Pères occidentaux, sur la doctrine du Logos, et n'en diffère que par la manière grossière et toute matérielle dont il expose comment le Fils est procédé du Père. L'Écriture-Sainte, dit-il,[1] nomme le Fils la parole, et les autres anges des souffles de Dieu *(spiritus)*. Il croit, par suite, pouvoir déterminer la différence qu'il y a entre la parole et les anges. De même que le souffle qui sort par le nez diffère de la parole qui

[1] Institt. div. IV, c. 8.

est produite par la bouche, de même aussi le Fils diffère beaucoup des autres anges. Les anges sont sortis de Dieu comme des souffles qui se produisent sans bruit *(tanquam taciti spiritus ex Deo prodierunt)*, parce qu'ils ont été créés, non pour enseigner, mais pour servir. Le Fils, au contraire, est sorti de la bouche de Dieu, comme parole, avec le son et la voix, parce que Dieu voulait se servir de lui pour instruire les hommes. Le souffle humain se perd, parce que les hommes sont mortels, mais les souffles divins continuent à exister, à vivre et à penser, parce que Dieu est immortel et qu'il est l'auteur de toute vie et de toute pensée. — Nous ne trouvons pas de définitions plus exactes sur le Saint-Esprit dans les écrits de Lactance qui nous sont conservés; Jérôme remarque, cependant, que cet écrivain ne lui a pas attribué de personnalité.[1]

Les Alexandrins du IIIe siècle traitent le dogme de la Trinité d'une manière toute différente que les Occidentaux. Tandis que ceux-ci exposent une doctrine de l'émanation très-matérialiste, les premiers prennent le plus grand soin à écarter toute conception matérielle de la nature de Dieu et rejettent notamment l'idée d'une émanation de l'essence divine (ἀπόῤῥοια), parce qu'elle conduirait à supposer cette essence comme composée et divisible, et à lui attribuer, par suite, les qualités du corps. Ce spiritualisme des Alexandrins était la suite naturelle de leur respect pour la philosophie et de leur propre culture philosophique.

A l'époque où *Clément* écrivait, les luttes contre les opinions monarchiennes ne s'étaient pas encore étendues jusque dans son entourage; c'est pourquoi il n'hésite pas à se servir d'expressions dont on aurait pu inférer, si on les avait prises isolément, qu'il n'avait vu dans le Logos qu'une force ou un attribut du Père. Il le nomme, en effet, la sagesse, la bonté et la puissance visibles de Dieu, et il le désigne encore ailleurs comme une force de Dieu. Cependant il résulte très-clairement d'autres passages que par ces désignations il voulait seulement exprimer la relation intime du Logos avec le Dieu suprême, en vertu de laquelle l'action du Logos convergeait complétement avec une force

[1] Ep. 49 ad Pammach.

divine, et qu'il regardait réellement le Logos comme une personne distincte du Père. Il décrit l'ordre hiérarchique des êtres doués de raison,[1] en commençant par les hommes, au-dessus desquels il place les anges, êtres plus parfaits ; et il nomme en dernier lieu le Logos, comme la nature la plus parfaite, la plus sainte, la plus royale, se rapprochant le plus du maître souverain de toutes choses (τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη), et comme l'être auquel est soumise toute l'armée des anges, et qui gouverne tout selon la volonté du Père. Il y a, dit-il ailleurs,[2] un être non engendré, Dieu, qui gouverne souverainement toutes choses, et un être engendré avant le temps (τὸ προγεννηθὲν), par lequel tout a été créé, ὁ τοῦ κόσμου καὶ ἀνθρώπου δημιουργός, δι'οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν (pour faire opposition au Demiurge gnostique). Dans toutes ces définitions, Clément ne s'éloigne pas des opinions des anciens apologètes, mais il en diffère en ce qu'il rejette l'explication de la procession du Fils, par l'analogie d'une parole prononcée (Λόγος προφορικός).[3] Il déclare, au contraire, que le Logos est l'image de Dieu, de même que l'homme est l'image du Logos.[4] Il en résulte que Clément concevait la naissance du Logos non comme une émanation de l'essence divine, mais comme une création. Aussi nomme-t-il le Logos σοφίαν πρωτόκτιστον τῷ Θεῷ,[5] ce qui fait dire à Rufin,[6] aussi bien qu'à Photius,[7] que Clément, dans ses hypotyposes, désigne le Logos comme κτίσμα. Il est vrai que cette expression ne se trouve pas seulement chez lui et que, d'après un passage du livre des Proverbes (8. 22), elle est aussi employée par ceux des Pères de l'Église qui enseignent une émanation du Logos, mais c'est dans un tout autre sens. En revanche, Clément se sert aussi, à l'égard de la procréation du Logos, de l'expression γεννᾷν, qui était usitée dans l'Église, et qu'il entendait probablement dans le sens que la création du Logos était d'un genre tout spécial, et qu'il convenait dès lors de la distinguer par une expression particulière, puisqu'il

[1] Strom. VII, c. 1.
[2] Strom. VI, c. 7. — [3] Strom. V, c. 1. — [4] Cohort. ad gentes, c. 10. — [5] Strom. V, c. 14. — [6] De adulterat. libb. Origenis. — [7] Cod. 109.

avait été créé directement par Dieu et comme un être semblable à Dieu (le Fils), tandis que toutes les autres choses sont créées par le Logos. — Le Saint-Esprit n'est pas l'objet, chez Clément, de définitions claires et précises.

Origène s'exprime avec beaucoup plus de précision sur la Trinité. La cause en est d'abord dans son génie philosophique, qui aspirait partout à des idées claires, et ensuite aussi à ce qu'à son époque les opinions monarchiennes avaient déjà trouvé de l'opposition dans l'Eglise et étaient combattues par lui-même, ce qui l'obligeait naturellement à donner au dogme une forme plus précise. Les principaux passages, dans lesquels il traite ce sujet, se trouvent dans son livre intitulé *de Principiis* I, c. 2, et dans plusieurs endroits de ses commentaires sur Jean.

Il repousse d'abord et de la manière la plus franche, l'opinion que le Logos est quelque chose d'impersonnel (ἀνυπόστατον, *insubstantium*); [1] il déclare le Père et le Fils deux êtres différents, quant à leur subjectivité (δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα); [2] mais il s'exprime aussi de la même manière sur le Saint-Esprit, ce qui montre qu'il admettait trois hypostases divines, trois sujets (τρεῖς ὑποστάσεις). [3]

Mais fidèle au spiritualisme alexandrin, Origène combat ensuite toutes les idées matérialistes sur l'origine du Fils, telles qu'elles étaient encore reçues de son temps chez les autres Pères de l'Église. Il rejette formellement l'opinion que le Fils est procédé de l'essence du Père, par la raison que ce serait se figurer le Père et le Fils comme des êtres corporels; il rejette ensuite, non seulement l'assimilation de la naissance du Fils à la procréation de l'homme, mais aussi à l'exemple de son maître Clément, l'analogie d'une parole prononcée, [4] et repousse par suite aussi les expressions, si usitées chez les autres Pères, de προβάλλειν et de προβολή, [5] parce que par toutes ces comparaisons et toutes ces expressions, on attribue une nature corporelle au procréateur comme à celui qui est procréé. C'est précisément pourquoi il désapprouve [6] ceux qui, laissant de ce côté tant d'autres noms

[1] De princip. I, c. 2. — [2] Contr. Cels, VIII, c. 12. — [3] Comment. in Joh., p. 61. — [4] Comment. in Joh., p. 25. — [5] De princip. IV, 28. — [6] Comment. in Joh., p. 25.

qui conviennent au Fils, ne se servaient jamais à son égard que du terme de Logos, et cela parce que, par erreur, ils avaient constamment dans l'esprit l'analogie d'une parole prononcée. Il se déclare, par suite aussi, contre l'interprétation habituelle de nombreux passages de l'Ancien-Testament, qui servaient principalement de base à cette théorie du Logos, tels par exemple que ce passage du Ps. 41, 1 : ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν. En revanche, pour expliquer la procréation du Logos, il emprunte les images dont il se sert au livre de la Sapience 7, 25, 26, où la sagesse est nommée ἀτμὶς τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως, ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου, ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον (miroir sans tâche) τῆς Θεοῦ ἐνεργείας, καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. De même que la volonté provient de la raison, sans qu'il se sépare une seule partie de celle-ci, et que l'éclat est produit par la lumière, de même aussi le Logos procède du Père, mais uniquement par la libre volonté de celui-ci.[1] Pour mieux définir la nature du Logos et en indiquer l'origihe, il le nomme le reflet de la majesté divine, l'image du Dieu invisible. Origène est donc très-éloigné de toute idée d'émanation du Logos ; pour lui le Logos est un être procréé par la volonté du Père et à son image, mais qui ne provient pas de l'essence du Père, et qui est au contraire autre que le Père, quant à l'essence et à la substance (ἕτερος κατ'οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱος τοῦ πατρός).[2] Il désigne tantôt la procréation du Logos par le mot γεννᾷν, qui lui semblait en indiquer le caractère tout particulier, tantôt par les termes de ποιεῖν et de κτίζειν, et nomme par suite aussi le Fils πρεσβύτανον πάντων τῶν δημιουργημάτων,[3] quoiqu'il soit très-éloigné de mettre le Logos dans la même classe que les autres créatures.

Ce qui caractérise d'ailleurs l'idée qu'Origène s'était formée du Logos, c'est son affirmation qu'il a existé comme personne, de toute éternité. Cette idée se rattache étroitement à tout son système. Il ne pouvait pas en effet se figurer que Dieu, après être demeuré dans l'inaction toute une éternité, ait subitement commencé à créer ; car cela aurait supposé que Dieu est variable. Aussi admettait-il qu'il y a eu des mondes de toute éter-

[1] De princ. I, c. 2, §. 4, 6. — [2] De orat., §. 12. — [3] C. Cels. V, p. 251.

nité, ce qui lui faisait affirmer également l'éternité du Logos. « Dieu, dit-il, dans un fragment conservé par Eusèbe,[1] n'a pas commencé à être père, comme les pères humains ; car si Dieu est parfait et s'il a la faculté d'être père ; si c'est un bien d'avoir un tel fils, pourquoi aurait-il dû différer et se priver de cette perfection ? » « Comme une lumière n'est jamais sans éclat, dit-il, dans un autre passage,[2] de même Dieu ne peut jamais avoir été sans un fils, sans le reflet de sa majesté. » Peut-être se dissimulait-il par cette image la contradiction qu'il y avait dans l'idée que le Fils devait être la production du Père, et cependant aussi son contemporain. Il est à remarquer que la philosophie de cette époque niait en général la nécessité d'une succession du temps entre la cause et l'effet, et s'appuyait à cet égard sur le rapport qui existe entre le corps et son ombre, le soleil et sa lumière.

Quant au rapport du Fils avec le Père et avec les créatures, Origène le définit comme les écrivains ecclésiastiques précédents, mais il le développe avec plus de précision et de clarté. Selon lui, le Fils est bien supérieur à toutes les créatures ; mais le Père est infiniment plus élevé au-dessus du Fils, que celui-ci ne l'est à l'égard des créatures, observation qu'il fait, à l'occasion de ce passage de Jean, 14, 28 : Le père est plus grand que moi.[3] Il remarque que Jean nomme le Père ὁ θεός, comme celui qui est Dieu par lui-même, αὐτόθεος ou ἀληθινὸς θεός, mais que tout être qui est fait Dieu, à côté du Dieu suprême, par la communication de sa divinité, doit être nommé θεός sans article. Parmi ces θεοί, le Logos est donc le plus prééminent, et il est infiniment supérieur à tous ceux qui sont ailleurs appelés Dieux (d'après le Ps. 50, 1). C'est ainsi qu'Origène nomme souvent le Logos θεός, mais toujours sans article, et rend attentif, dans bien des passages, à la distance qui le sépare du Dieu suprême. Il dit, à propos du passage de Matthieu, 19, 17 : (οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός), que la bonté absolue n'appartient qu'au Père, et que Christ, étant l'image du Dieu invisible, est aussi l'image

[1] Contra Marcellum, I, c. 4. — [2] Athan., de decretis Concil. Nic., §. 27.
[3] Comment. in Joh., p. 235.

de sa bonté,[1] mais n'est cependant pas comme le Père, l'invariablement bon, ἀπαραλλάκτως ἀγαθός, c'est-à-dire un être qui, par sa nature, ne peut être que bon. Toutes ses perfections et même sa puissance, le Fils ne les tient que du Père. C'est pourquoi il faut, comme Paul, faire avec soin la distinction que si, dans la création, tout a été fait au moyen du Fils (διά), cela n'a pas été fait cependant par le Fils (ὑπό), mais par un qui est plus grand que le Fils, à savoir le Père.[2] Le Fils est donc le créateur immédiat du monde; le Père l'est dans ce sens que le Fils a, sur son ordre, réalisé la création.[3] En général, le Fils est l'intermédiaire de tout ce que fait Dieu dans le monde; et il est, dans ce sens, créateur, dominateur, révélateur. Il doit être conçu comme une substance qui pénètre le monde tout entier et qui l'anime ainsi qu'une âme raisonnable, comme la force qui embrasse tout et se déploie en innombrables forces perpétuellement en activité.[4] Origène veut par suite que l'on adresse ses prières au Père et non à Christ, bien que l'on puisse prier par lui, comme par le souverain sacrificateur qui nous a été donné. Il dit que l'on peut supposer différents cas. Prier ou seulement le Père ou seulement le Fils, ou tous les deux à la fois; qu'il est très-inconvenant (ἀτοπώτατον) de prier le Fils et non le Père, et qu'il n'est pas plus convenable de les prier tous deux à la fois, puisque, dans ce cas, il faudrait les prier en parlant au pluriel : παράσχεσθε, ἐπιχορηγήσατε, σώσατε, ce qui serait contraire à l'Écriture et au monothéisme. — Nulle part, il n'est question chez Origène d'une prière adressée au Saint-Esprit, ce qui prouve qu'une telle prière lui paraissait complétement inadmissible.

D'après ces enseignements, le Saint-Esprit forme également une personnalité distincte, mais inférieure au Fils et créée par lui. Dans son commentaire sur Jean[5] s'appuyant sur ces paroles de l'évangéliste : πάντα δι'αὐτοῦ ἐγένετο, il entre dans de longs développements, pour justifier son opinion que l'Esprit lui-même a

[1] De princ., I, c. 2. — [2] Comment. in Joh. p. 60. — [3] C. Cels. VI, 60.
[4] Comment. in Joh., II, 29. ὑπόστασιν — διήκουσαν ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον κατὰ τὰς ψυχὰς τάς λογικάς, VI, 15. Παρών παντὶ ἀνθρώπῳ, παντὶ δὲ καὶ ὅλῳ τῷ κόσμῳ συμπαρεκτεινόμενος, VI, 22. οὗτος γάρ δι'ὅλης πεφοίτηκε τῆς κτίσεως, ἵνα ἀεὶ τὰ γινόμενα δι'αὐτοῦ γίνηται. — [5] Comment. in Joh., II, 6.

été créé par le Logos, et se prononce aussi contre la doctrine monarchienne d'après laquelle le Père, le Fils et l'Esprit ne forment qu'une seule hypostase, de même que contre l'autre opinion qui admettait que le Fils est sans doute autre que le Père, mais que le Saint-Esprit est un avec le Père ou est une force du Père. Il définit exactement le rapport du Saint-Esprit avec le Père et avec le Fils, en disant[1] que le Père agit sur toutes les créatures existantes, parce qu'existant par lui-même (ὁ ὤν), il leur confère l'existence et la continuation de l'existence; que le Fils étant subordonné au Père (ἐλάττων πρὸς τὸν πατέρα), n'agit que sur les êtres doués de raison, et le Saint-Esprit, qui lui est encore inférieur, que sur les saints; que la puissance du Père est par conséquent plus grande que celle du Fils, celle du Fils plus grande que celle du Saint-Esprit, et celle du Saint-Esprit plus grande que celle de tous les autres êtres saints.

Origène admettait ainsi non-seulement trois sujets, mais trois êtres divins différents et subordonnés les uns aux autres. C'est pourquoi il ne pouvait pas vouloir, comme les partisans de la théorie de l'incarnation, garantir l'unité de Dieu par l'unité de la substance divine; il se bornait à en appeler à l'unité morale du Fils avec le Père et à la dépendance absolue du Fils à l'égard du Père, dépendance qui fait que l'action de l'un s'accorde toujours avec celle de l'autre et que le culte rendu au Fils, revient toujours au Père.[2]

Les disciples d'Origène, du IIIe siècle, ne nous ont laissé que des fragments; aussi n'avons-nous qu'une connaissance imparfaite de leurs idées sur le Logos. Ce qui nous reste de leurs écrits, décèle chez eux une étonnante hésitation entre la manière de voir d'Origène et celle des Platoniciens. L'opinion d'Origène que le Fils a été créé, mais qu'il n'est pas émané de la substance divine, scandalisait quelques esprits; mais les docteurs alexandrins étaient tellement habitués à l'idée d'une γνῶσις, d'une philosophie de la religion qui devait rester un mystère pour la multitude, et à un accommodement qui n'en était que la conséquence naturelle, qu'il nous est facile d'expliquer cette hésitation, comme le résul-

[1] De prin. I, 3, 5. — [2] C. Cels, VIII, 12, 13.

tat de leur tendance à voir une partie de la γνῶσις dans cette théorie d'Origène, et de s'accommoder aux expressions habituelles, lorsqu'ils craignaient qu'elle ne fît un effet choquant. C'est ce qui nous paraît avoir été le cas en particulier chez *Denys*, évêque d'*Alexandrie*, disciple d'Origène.

Quand en effet *Sabellius* (250-260) exposa, à Ptolémaïs, ville peu distante d'Alexandrie et soumise à la surveillance de l'évêque de cette capitale, le système monarchien, avec une netteté et une précision jusqu'alors inconnues, on fut naturellement porté, pour lui répondre, à faire ressortir très-clairement la différence qui se trouve entre le Fils et le Père. Or, personne n'avait établi cette différence aussi exactement qu'Origène, en sorte que les Origénistes devaient se sentir tout particulièrement appelés à combattre Sabellius.

Ce fut aussi *Denys* qui se constitua alors l'adversaire de Sabellius, et qui le combattit au point de vue du système d'Origène, en en faisant ressortir les points dans lesquels était énoncée avec le plus de force la différence radicale qui existe entre le Logos et le Père, et qui consiste en particulier en ce que le Logos est une créature (ποίημα) du Père qui lui est étrangère, quant à sa nature (ξένος κατ'οὐσίαν τοῦ πατρός). Mais il doit en même temps avoir soutenu, comme l'en accusaient du moins les Ariens, et ce que ne nie pas non plus Athanase, que Dieu n'a pas toujours été père et que le Fils n'a pas toujours existé, mais qu'il y a eu un temps où le Fils n'existait pas encore (ἦν πότε ὅτε οὐκ ἦν), assertion par laquelle il se serait éloigné de la doctrine d'Origène. Mais, comme plus tard il se déclara de la manière la plus positive dans le sens contraire, il se peut que cette proposition n'ait été qu'une des conséquences tirées de ses affirmations par d'autres que par lui. Cela est d'autant plus vraisemblable que Denys de Rome, en combattant l'idée de Denys d'Alexandrie, que le Logos est une créature,[1] attaque aussi cette autre opinion qu'il y a eu un temps où le Logos n'existait pas, non comme une nouvelle affirmation, mais comme une conséquence de la première : Εἰ τοίνυν γέγονεν ὁ υἱὸς ἦν ὅτε οὐκ ἦν. Cette idée

[1] Fragm. apud Athan., de decretis syn. Nicœnæ.

que le Logos est un ποίημα du Père, Denys l'avait exprimée dans plusieurs de ses lettres,[1] mais il avait ainsi scandalisé tous ceux qui croyaient fermement que le Fils est procédé de l'essence du Père. Des plaintes sur ce sujet arrivèrent même aux oreilles de Denys, l'évêque de Rome, qui se vit engagé par là à réfuter dans un écrit dirigé contre les Sabelliens, tout à la fois leur doctrine et celle de son homonyme d'Alexandrie, sans cependant les nommer. Mais cela poussa aussi ce dernier à se justifier dans un écrit intitulé Ἔλεγχος καί ἀπολογία, au sujet de ses précédentes affirmations qui avaient tant déplu ; et à cet effet il chercha à les expliquer dans un sens qui n'eût plus rien de choquant pour ses adversaires.[2] Après avoir déclaré d'abord, comme Origène, de la manière la plus positive, l'éternité du Logos, il accorde qu'on peut le nommer ὁμοούσιος τῷ Θεῷ, puisqu'il est né du Père, comme le reflet, de la lumière, la plante, de la racine, le fleuve, de la source, la parole, de l'intelligence. Il se plaint de ce que l'attention ne s'est fixée que sur le nom de ποιητὴς τοῦ λόγου, qu'il a donné à Dieu, tandis qu'il le nomme aussi Père, et fait observer qu'il était aussi d'usage d'appliquer aux pères ce même nom de ποιηταί. Il est évident qu'il adopte ici le langage des Pères platoniciens, sans cependant renoncer à son opinion. Il ne nomme pas seulement Dieu la source du Logos, mais aussi la source de tous les biens (πηγὴ τῶν ἀγαθων ἁπάντων). Il veut donc simplement dire, en employant cette image, que Dieu est la cause, le principe générateur du Logos, mais nullement que le Logos est émané de l'essence du Père. Il fait aussi clairement entendre qu'à son avis, il y a le même rapport entre le Logos et le Père qu'entre la parole et l'intelligence, lesquelles forment sans doute une unité morale, mais nullement une unité matérielle. Si, par suite, il accorde que le Logos est de la même nature que le Père, il ne le peut qu'au moyen d'une comparaison avec les créatures. Car puisque Christ était Dieu et de nature divine, la même idée générale d'essence divine s'appliquait à sa nature comme à celle du Père, et l'essence du Fils était de même nature que celle du Père.

[1] Fragm. apud Athan., de sent. Dionysii Episc.

[2] Fragm. apud Athan., de sent. Dion. Episc.

C'est de la même manière que l'on doit expliquer les données très-incertaines que nous avons sur les doctrines des autres Origénistes de cette époque. Ainsi, d'après Photius,[1] *Théognoste* (vers 280) déclare, dans ses hypotyposes, que le Logos est une créature (κτίσμα) et soutient, d'accord avec Origène, qu'il n'est supérieur qu'aux êtres doués de raison; et cependant, si l'on en croit Athanase, il doit avoir enseigné dans les mêmes hypotyposes, que le Fils n'est pas né de rien, mais de l'essence du Père, sans qu'il y ait eu cependant pour celle-ci division ou changement, de même que le reflet sort de la lumière et la vapeur de l'eau, sans qu'il y ait aucun changement ni dans l'eau ni dans la lumière. Ce sont là des images qu'employait Origène d'après Sap. 7, 25 (ἀπαύγασμα, ἀτμίς), mais que Théognoste, pas plus que lui, n'entendait nullement appliquer à une émanation de l'essence du Père. Théognoste voulait, sans aucun doute, par ces comparaisons, distinguer la création du Logos de celle des autres créatures; le Logos ayant été créé directement par Dieu et à son image. Il se le représente ainsi comme produit par l'action immédiate de la substance divine, mais nullement comme émané matériellement de cette substance. Athanase semble avoir seulement inféré de ses assertions qu'il croyait le Logos émané de l'essence du Père; mais il est certain qu'il n'a pas trouvé chez lui cette expression, car ce qu'en dit Photius ne permet pas de l'admettre. Il importait à Athanase de pouvoir alléguer les idées des anciens docteurs à l'appui de sa manière de voir, et c'est pourquoi il prend de leurs écrits les expressions qui lui sont favorables, et attribue sans hésiter à leur doctrine les conclusions qu'il en tire. — *Pierius*, presbyter à Alexandrie, en même temps que Théognoste, s'exprimait, selon ce que nous en rapporte Photius[2] sur le Père et le Fils, comme si c'étaient deux êtres ou deux natures différentes (οὐσίαι, φύσεις), et déclarait le Saint-Esprit inférieur au Père et au Fils; ce qui ne doit pas nous surprendre chez un origéniste. Quant au plus célèbre des disciples d'Origène, *Grégoire* le *Thaumaturge*, de

[1] Cod. 106. — [2] Cod. 119.

Néocésarée (m. vers 270), ***Basile-le-Grand*** [1] rapporte, à son sujet, que les Sabelliens l'invoquaient en leur faveur, parce qu'il avait dit que le Père et le Fils étaient deux, quant à l'idée, mais un, quant à la substance; il ajoute qu'il s'était aussi servi des expressions κτίσμα, ποίημα, en parlant du Logos. Quelque contradictoires que puissent nous paraître ces idées de ***Grégoire***, nous ne devons pas oublier cependant que l'on trouve quelque chose de complétement semblable chez Clément d'Alexandrie, et nous ne nous tromperons pas en supposant qu'il professait au fond la théorie d'***Origène***, dans le sens de laquelle il interprète les expressions qui semblent s'en écarter. Il est possible qu'il ait dit à l'égard de l'action du Père et du Fils, qu'elle ne pouvait être séparée qu'en idée, puisque tout était fait ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ.

Toutefois la manière dont les disciples d'Origène s'accommodaient des expressions employées par la théorie platonicienne, prouve qu'elle était encore partout dominante. C'était elle aussi que ***Denys***, évêque de Rome, opposait à ***Denys*** d'Alexandrie. Dans son écrit contre les Sabelliens, dont un fragment [2] nous a été conservé par ***Athanase***, il rejette formellement la doctrine que le Fils a été créé, par la raison qu'on pouvait en conclure qu'il y avait eu un temps où le Fils n'existait pas, tandis que, d'après lui, le Fils a toujours été dans le Père; car dans l'Ecriture-Sainte il est appelé raison, sagesse et force. Ce sont là des attributs de Dieu; si donc le Fils avait été créé de rien, il faudrait qu'à une époque quelconque Dieu eût été sans ces attributs. Le sens de cette argumentation est évidemment celui-ci : que le Logos a été de toute éternité en Dieu comme λόγος ἐνδιάθετος, et qu'il est procédé de Dieu avant la création; qu'étant l'universalité des idées qui se réalisent dans le monde, le Logos est éternellement en Dieu, puisque la conception du monde est éternelle, ainsi que toutes les pensées et tous les décrets de Dieu; qu'il est donc lui-même éternel, quant à son essence, puisqu'il est, dès l'origine, l'intelligence de Dieu; que celui par conséquent qui admet que le Logos divin a été créé et qu'ainsi son existence a

[1] Epist. 210. — [2] Epist. de decretis syn. Nicænæ, §. 26.

eu un commencement, doit admettre en même temps que Dieu a été autrefois sans intelligence. C'est à tort qu'on a souvent conclu des paroles de *Denys* qu'il attribuait aussi à l'existence personnelle du Logos une durée éternelle *a parte ante*. D'ailleurs *Denys* subordonne très-clairement le Fils au Père. Il distingue le θεῖος λόγος du Θεὸς τῶν ὅλων et dit que la Trias divine doit être ramenée au Dieu souverain dominateur de toutes choses (τὸν Θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα), comme à son sommet.

Voici le résultat sommaire de tout ce que nous avons dit de l'état de la doctrine de la Trinité pendant le troisième siècle : L'opinion monarchienne qui, au siècle précédent, avait été encore tolérée dans l'Eglise, en est maintenant rejetée. La doctrine dominante est celle de l'émanation, d'après laquelle le Fils, avant la création du monde, est émané de l'essence du Père. A côté de cette doctrine, la théorie d'*Origène*, d'après laquelle le Fils est procréé de toute éternité, mais non de l'essence du Père, compte d'assez nombreux adhérents dans l'Eglise orientale. Des deux côtés on reconnait que le Fils a été procréé, non par une nécessité naturelle, mais par la libre volonté du Père, dans le but de lui servir d'organe dans sa révélation et dans son action sur le monde fini. Enfin les deux partis sont d'accord pour considérer le Fils comme inférieur au Père.

CHAPITRE IV.

Histoire de la doctrine de la création, de la providence et des créatures.

§. 28. De la création.

Tous les Pères de l'Eglise reconnaissent d'un commun accord que c'est le Père qui a créé le monde, mais par le Logos qu'il avait procréé dans ce but, et ils rejettent par suite aussi bien l'opinion épicurienne d'une naissance fortuite du monde que l'hypothèse gnostique d'un créateur du monde, différent du Dieu suprême et inférieur à lui. Tous les docteurs catholiques

admettent egalement que Dieu a créé le monde de rien (ἐξ οὐκ ὄντων). Ce qui est aussi la doctrine de l'Ecriture-Sainte.[1] *Justin Martyr*[2] dit bien, en tirant ses expressions de la Sapience (II. 17), que Dieu a formé le monde d'une matière informe (ἐξ ἀμόρφου ὕλης), mais il reconnait qu'il a d'abord produit cette matière de rien et qu'il lui a ensuite donné une forme.[3] C'est dans le même esprit que se prononce son disciple *Tatien*. *Méthodius*,[4] admettant la même distinction, enseigne que le Père a d'abord et par sa propre volonté, procréé le monde de rien, mais qu'ensuite ce monde a été arrangé et orné par le Logos. Les docteurs de l'Eglise combattent par suite l'idée de Platon et des Gnostiques chrétiens, que la matière est éternelle et que la création n'est qu'un arrangement de la matière préexistante. Ainsi, *Théophile* fait observer que si la matière était éternelle, elle serait égale à Dieu et ne pourrait éprouver aucun changement; *Lactance*[5] objecte à cette idée de Platon que deux êtres éternels et opposés se combattraient nécessairement jusqu'à ce que l'un des deux fût détruit; enfin *Méthodius*,[6] se servant de l'argument déjà employé par *Athénagoras* pour prouver l'unité de Dieu, et partant de l'idée que deux êtres incréés devraient nécessairement ou exister réunis, ou vivre séparés l'un de l'autre, cherche à démontrer que chacun de ces cas est inadmissible, argumentation basée évidemment sur des idées très-matérialistes de Dieu. Son observation est plus fondée, quand il dit que, puisque la matière éternelle peut être conçue comme ayant été dépourvue de qualités, il faut que Dieu les ait créées de rien pour les lui attribuer, en sorte que, tout en admettant que la matière est éternelle, on est forcé de reconnaître une création *ex nihilo*. *Tertullien* traite tout particulièrement ce sujet dans son écrit contre Hermogène. *Hermogène* ayant affirmé que la nature est éternelle, vu que ce n'est qu'en admettant ce fait qu'on peut expliquer l'existence du mal dans le monde, *Tertullien* lui objecte que l'on ferait de la matière un second Dieu, si on lui

[1] 2 Macc. 7, 28. Hebr. 11, 3. — [2] Apol. major. — [3] Cohort. ad Græcos.— [4] Phot. cod. 235. — [5] Institt. div. II, c. 8. — [6] De libero arbitrio, dans Phot. cod. 236.

donnait l'attribut divin de l'éternité; il remarque d'ailleurs, avec raison, que cette hypothèse n'expliquerait pas l'existence du mal dans le monde, puisqu'il serait toujours impossible de comprendre comment Dieu eût pu former une matière si défectueuse.

Quant à la cause et au but de la création, les Pères de l'Eglise enseignent que Dieu n'a pas créé le monde parce qu'il en avait besoin, mais simplement par un acte de sa libre volonté; selon la connaissance bornée qu'ils avaient de l'univers, ils admettent, en outre, qu'il a été créé uniquement pour les hommes.

Théophile est le premier écrivain ecclésiastique qui ait commenté avec quelque étendue l'histoire mosaïque de la création, dans son écrit *ad Autolycum*.[1] Il prend cette histoire à la lettre, mais il trouve dans le récit une foule d'indications mystiques se rapportant au but que Dieu s'est proposé dans l'ordre qu'il a suivi pour l'œuvre de la création. Il représente comme placé entre le ciel et la terre (μέσος τοῦ κόσμου καὶ τοῦ οὐρανοῦ), le Paradis, c'est-à-dire le jardin de la contrée d'Eden, qui, d'après l'Ecriture-Sainte, est situé à l'Orient. Selon toute probabilité, son opinion était celle que nous rencontrons chez des auteurs postérieurs, à savoir que le Paradis, séparé de la terre habitée par l'Océan et situé à l'Est, occupe une position élevée, en sorte qu'il touche jusqu'au ciel.

Les docteurs alexandrins, suivant en cela l'exemple de Philon, ne voulaient pas que le récit de la Genèse fût pris à la lettre, vu qu'alors on y trouverait une foule de choses indignes de Dieu. Ainsi *Clément*[2] enseigne que Dieu a tout créé en même temps, et que si le récit de la création distingue les journées, c'est uniquement parce qu'il était impossible de tout raconter en même temps et qu'il fallait aussi indiquer l'inégalité de valeur des choses créées. Il rejette surtout, comme absolument indigne de Dieu, l'idée d'un repos du créateur après l'œuvre de la création. On doit, selon lui, voir dans le jour du repos une image de l'ordre qui, pour la première fois, remplaça par la création la confusion du chaos. *Origène* se prononce

[1] Lib. II, c. 19, ss. — [2] Strom. VI.

aussi contre l'idée de prendre à la lettre le récit des sept jours de la création;[1] mais nous avons malheureusement perdu son commentaire de la Genèse, qu'il invoque à cet égard contre Celse.[2]

§. 29. Des anges et des démons; de leur origine et de leur nature.

C'était une doctrine généralement reçue par l'Eglise qu'il existe des anges, dont Dieu se sert comme d'instruments, surtout en vue du salut des hommes; quant aux questions secondaires concernant leur origine ou leur nature, ***Quando isti creati sint, vel quales aut quomodo sint***, si la foi générale de l'Église n'était point encore fixée à cet égard, nous trouvons cependant sur ces questions de nombreuses conjectures chez les docteurs de l'Eglise de cette époque.

Nous rencontrons çà et là des indices qui nous prouvent que certains chrétiens assimilaient l'origine des anges à celle du Logos. Ceux du IIe siècle qui se représentaient le Logos comme une force impersonnelle de Dieu, voyaient aussi dans les anges des forces analogues, que Dieu faisait émaner de lui comme des rayons et qu'il faisait revenir à lui.[3] ***Lactance*** considérait, au contraire, les anges comme étant, aussi bien que le Logos, des émanations de l'essence de Dieu,[4] à cette seule différence près que les anges n'étaient, d'après lui, que des exhalations qui auraient eu lieu sans bruit ***(ex Deo taciti spiritus exierunt)***. Cependant l'opinion la plus répandue était que les anges avaient été créés par le Logos.

On était indécis sur l'époque où ils l'avaient été. ***Tatien*** est d'avis que c'est avant la création des hommes, tandis qu'***Origène*** prétend qu'ils sont antérieurs à toute la création visible, appuyant cette opinion sur ces paroles de Job (38, 7) : « Quand les étoiles furent faites, tous les anges de Dieu chantèrent mes louanges. »

Quant à la nature des anges, on les regardait comme des êtres libres, doués de raison, d'un ordre supérieur et se rendant dignes de la félicité dont ils jouissent par un juste usage de leur liberté. D'après l'opinion des Pères de l'Eglise, ils ont une enveloppe cor-

[1] De princ. IV. — [2] Adv. Cels. VI. — [3] Justin. dial. — [4] Institt. div., c. 8.

porelle, non pas terrestre, mais plus subtile, plus délicate, composée de feu ou d'air; et *Origène* déclare nettement que la complète incorporalité est un privilége qui n'appartient qu'à la divinité. Plusieurs Pères [1] attribuent par suite aux anges l'usage d'aliments célestes, opinion en faveur de laquelle ils pouvaient invoquer l'expression de ἄρτος ἀγγέλων, employée par les Septante dans la traduction du Ps. 78 (v. 25). D'après *Justin*,[2] les deux anges qui, dans la Genèse (18, 1), apparurent à Abraham, mangeaient certainement des aliments, mais non le troisième, qui était le Logos.

On se représentait les anges comme divisés en plusieurs classes, à l'exemple de Paul qui déjà distingue les θρόνοι, les κυριότητες, les ἀρχαί et les ἐξουσίαι. Origène, en faisant, dans son traité *de principiis*,[3] la remarquable observation qu'il ne sait pas où Paul a pris ces désignations, ne met cependant pas en doute la réalité de plusieurs classes d'anges; car il la suppose, au contraire, dans le traité suivant; il se demande seulement si ces désignations sont vraiment les noms des différentes classes d'anges, si ce ne sont pas des dénominations imaginées par Paul, pour désigner la différence réelle qui existe entre elles. On n'allait cependant pas encore plus avant à l'égard des indications que donne la Bible sur ces classes d'anges.

Les docteurs de l'Eglise, prenant pour guide le Nouveau-Testament, n'étaient pas moins persuadés de l'existence de mauvais anges dont le chef était le diable, qui avaient été créés originairement bons, mais qui étaient devenus méchants par leur propre faute.[4] Quant à la chute des mauvais anges, ils distinguent entre celle de Satan et celle des autres. Ils placent immédiatement après la création la chute de celui-ci, que l'opinion générale mettait au nombre des premiers anges, et ils en trouvent la cause dans l'orgueil et l'envie dont il était animé. D'après la plupart des Pères de l'Eglise *(Irénée, Tertullien, Cyprien, Methodius)*, ce qui les a fait tomber, c'est l'envie à l'égard des hommes que Dieu avait créés à son image et auxquels il avait

[1] *Justin.* dial. c. Tryph., c. 57, et *Clémens* Pædag. I, c. 6. — [2] L. c.
[3] I, c. 5. — [4] D'après Jude, v. 6.

soumis toute la nature; et quelques-uns admettaient même que le premier effet de la chute avait été d'entraîner les hommes au péché;[1] mais *Lactance* est d'une opinion différente; car selon lui le diable est le second esprit qui ait été créé par Dieu, et c'est l'envie que lui faisait éprouver la primauté du premier esprit ou du Fils, qui l'a rendu rebelle et méchant.[2] Presque tous les Pères croyaient que la chute des autres mauvais anges avait été la suite de celle du premier, et ils la faisaient concorder avec ce qui est rapporté dans la Genèse, 6, 2. Les fils de Dieu qui avaient trouvé les filles des hommes belles et qui les avaient prises pour femmes, étaient pour eux des anges, comme pour la Septante qui traduit ces mots de fils de Dieu par ἄγγελοι θεοῦ, ainsi que pour Josèphe[3] et Philon.[4] Cette convoitise causa la faute de ces anges qui par cette raison furent exclus du ciel et devinrent les serviteurs de Satan. D'après *Irénée*, ils étaient cependant tombés auparavant, séduits par le diable,[5] et ils avaient été précipités sur la terre où ils s'étaient laissés entraîner à ce nouveau péché.[6] Du commerce des anges avec les filles des hommes devaient être nés les géants *(gigantes)*, dont les âmes étaient les Δαίμονες, qui planaient dans les airs comme des êtres tenant le milieu entre les hommes et les anges, et qui, cherchant de toute manière à nuire aux premiers,[7] s'introduisaient parfois dans certaines personnes pour en prendre possession. Cette opinion doit probablement son origine à des idées grecques. *Platon* enseignait que les âmes des hommes, avant leur chute, c'est-à-dire avant leur incarnation, avaient été des démons, et que lorsqu'elles menaient une vie vertueuse, elles redevenaient démons après leur mort. En parlant ainsi, il n'avait en vue que les bons démons, êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes; mais les Platoniciens d'une époque ultérieure admettaient que les âmes des méchants devenaient de mauvais démons, et qu'en particulier les âmes de ceux qui étaient frappés d'une mort violente, devenues de méchants démons, se plaisaient à tourmenter les hommes. Les Juifs qui ne

[1] *Irénée*, IV, 78. — [2] *Lactant.*, II, c. 8. — [3] Ant. I, 3, 4. — [4] De Gigantibus. — [5] III, 23, 3, IV, 41, 2. — [6] IV, c. 26. — [7] *Athenagoras*, c. 22; *Tertull.*, Apol. c. 22.

connaissaient que de mauvais démons, croyaient, par suite, que tous les esprits des méchants étaient des démons[1] (δαιμόνια πονηρῶν ἐστιν ἀνθρώπων πνεύματα) ; aussi les rabbins déclarent-ils que les âmes de tous les descendants de Caïn, celles des géants, celles des hommes engloutis par le déluge, de ceux qui avaient travaillé à l'élévation de la tour de Babel, même les âmes de tous ceux qui n'étaient pas juifs, sont devenues de pareils démons. Les Pères de l'Église restreignirent cette affirmation aux âmes des géants. Ces démons étaient considérés, quant au rang, comme inférieurs aux mauvais anges, qui étaient leurs pères; mais comme on leur attribuait exactement la même influence qu'à ces derniers, on les confondait souvent avec eux, de même que le nom de Δαίμονες était fréquemment donné à tous les esprits méchants.

Comme on se représentait les anges revêtus d'un corps, on en attribuait naturellement un aussi aux démons, d'une matière plus délicate que celui des hommes, mais plus grossière que celui des anges. Leur chute devait les avoir privés des corps angéliques et plus purs qu'ils avaient d'abord; car *Tatien* compare leurs véritables corps à l'air ou au feu. L'opinion que les démons se faisaient adorer comme dieux par les Païens, et que de cette façon les divinités païennes, telles que Jupiter, Mars, etc., n'étaient autre chose que des démons, était généralement répandue parmi les Chrétiens, qui avaient fait ainsi sous ce rapport un pas en arrière, puisque les prophètes de l'Ancien-Testament avaient déjà déclaré de la manière la plus formelle que ces divinités n'étaient absolument que des dieux fabriqués par la main des hommes, ainsi que le dit Paul par ces mots : Οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ (1 Cor. 8, 5). *Origène*[2] donne de ce passage de Paul une interprétation qui n'en rend pas exactement le sens. Il distingue ὁμοίωμα et εἴδωλον, et entend par le premier de ces mots une image ressemblant à l'objet représenté, par le second un simple produit de l'imagination, comme les idoles des Païens, qui ne représentaient pas réellement les démons que l'on adorait en elles. D'après cette inter-

[1] *Joseph.* De B. J. VII, 6, 3.
[2] In Exod. Hom, VIII, § 3. — Explic. de Exod. 26, 4.

prétation, Paul aurait dit que c'est non pas la divinité païenne, mais l'idole qui n'est rien. Cette opinion paraît cependant avoir pris naissance parmi les Juifs d'une époque plus récente, et être passée ensuite de ceux-ci aux chrétiens. Car ce passage du Ps. 96, 5 : *Col elohe haammim Elilim* (Tous les dieux des peuples ne sont que néant) est traduit dans la Septante par ces mots : Πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια. Ces démons, selon la remarque d'*Origène*,[1] habitent dans les régions inférieures et épaisses de l'air et se nourrissent des exhalaisons de l'encens et des sacrifices. Ils sont censés être supérieurs aux hommes par leur savoir et leur puissance, posséder des connaissances secrètes et avoir en particulier la faculté de prédire les événements à venir, d'après les mouvements des astres, comme le croit Origène. *Tertullien*[2] pense que dans l'espace d'un instant ils pouvaient faire le tour du monde et annoncer dès lors immédiatement tout ce qui se passait dans les lieux les plus lointains. On les considérait ainsi comme les auteurs des oracles païens. La haute idée qu'on avait de leur puissance se revèle par ce fait qu'on faisait dériver d'eux le mal physique qui frappe les hommes, ainsi que les miracles qu'on prétendait avoir été opérés au sein du paganisme.

§. 30. De la Providence divine ; de l'action des anges et des démons et de son rapport avec la Providence.

Fidèles aux enseignements de Jésus, les chrétiens de cette période restaient fortement attachés à la doctrine d'une divine providence, et repoussaient avec une égale énergie le principe épicurien de la domination du hasard et le *fatum* des Stoïciens. Les mêmes arguments qu'alléguaient les Pères de l'Église pour démontrer l'existence de Dieu, leur servaient à prouver la réalité de la Providence. *Lactance* en particulier, dans son traité *de opificio Dei*, développe amplement ces arguments qu'il tire de l'organisation du corps humain. Mais tous les Pères de cette époque ne tiennent pas moins au principe que cette direction divine ne met aucune entrave à la liberté des créatures douées d'intel-

[1] Exhort. ad Martyr. d'après Ephes. 2, 2. — [2] Apol. c. 22.

ligence, et notamment des hommes. Aussi trouvaient-ils bien des choses à rejeter dans la croyance superstitieuse des Païens à l'influence des étoiles, bien qu'ils la partageassent à certains égards. Ils rejetaient d'abord l'opinion erronée qui considérait les astres comme les organes d'un *fatum* et déclaraient qu'ils dépendaient entièrement et uniquement de Dieu, ce que chercha à démontrer tout particulièrement *Bardésane*,[1] dans son livre Περὶ εἱμαρμένης. Puis ils combattaient aussi l'opinion d'après laquelle les actions des hommes étaient nécessairement déterminées par les astres, s'efforçant de prouver que la liberté humaine était indépendante de toute nécessité extérieure. *Origène*[2] admet toutefois que les astres donnent des indications à l'égard des changements futurs qui doivent arriver sur la terre, et que ces indications sont comprises surtout par les anges; mais il ajoute cette réserve que les astres ne sont pas la cause de ces changements.

Dans l'opinion des Pères de l'Église, Dieu gouvernait sans doute le monde au moyen du Logos,[3] qui a été l'instrument de la création et qui l'est aussi du gouvernement du monde; mais on alliait à cette idée la doctrine héritée des Juifs que les anges étaient également les instruments de Dieu dans le gouvernement du monde, en ce sens que Dieu s'en sert pour diriger les destinées des individus. On admettait par suite aussi qu'il avait assigné aux différents anges certaines sphères d'activité déterminées, idée qui se rencontre déjà chez les Juifs d'une époque postérieure, mais qui avait reçu chez les Chrétiens un plus grand développement. *Justin* dit[4] que Dieu, après avoir créé toutes choses, avait chargé les anges d'exercer l'œuvre de la Providence pour les hommes et pour toutes les choses terrestres. (ὁ Θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας, — τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων, καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλοις — παρέδωκεν). Déjà dans la Septante (Deut. 32, 8, 9) se trouve exprimée l'opinion qu'en se réservant les Israélites comme propriété particulière, Dieu a placé les autres nations sous la surveillance des anges; et c'est ainsi que nous trouvons aussi dans Daniel (10, 13, 20) l'ange du royaume de Perse et l'ange de la Grèce.

[1] Note XVIII. — [2] Comment. in Gen. fragm.
[3] Athenagoras legat., c. 9 ss. — [4] Apol. minor. p. 44.

Tous les Pères de cette époque admettaient par suite que Dieu avait préposé un ange à chaque peuple; que dans les premiers temps il avait placé le peuple israélite sous sa direction spéciale, mais qu'à cause de ses péchés il l'avait également soumis à la domination de plusieurs anges. D'après *Origène*,[1] cette répartition des peuples entre les anges devait avoir eu lieu à l'époque de la dispersion des hommes, lors de l'édification de la tour de Babel. Chaque ange devait avoir ensuite conduit le peuple à lui assigné dans la résidence qui lui avait été destinée, et lui avoir appris sa langue. Mais ce n'étaient pas seulement les peuples qui avaient chacun leurs anges, c'étaient aussi les communautés chrétiennes, comme le prouve le passage de l'Apocalypse (ch. 1), où sont nommés les anges des différentes Églises; on croyait même que chaque homme avait son ange gardien. Cette idée d'anges gardiens, parfaitement analogue à l'opinion païenne de génies ou d'esprits tutélaires, était déjà, du temps de Jésus, répandue parmi les Juifs et semblait même être confirmée par Jésus (Matth. 18, 10. Act. 12, 15). Aussi se trouve-t-elle chez les Pères de l'Église, notamment chez *Hermas*, chez *Clément* d'*Alexandrie* et chez *Origène;* celui-ci[2] croit même que les anges gardiens sont responsables de la conduite des hommes confiés à leur direction. D'après *Hermas*,[3] chaque homme a avec lui deux génies, un bon et un mauvais, dont l'un inspire au cœur des sentiments vertueux, l'autre des pensées et des dispositions mauvaises. *Hermas* doit naturellement avoir admis que le bon génie était associé à l'homme par Dieu, tandis que le mauvais s'attachait à lui de son propre mouvement, et *Tertullien*[4] est aussi d'avis qu'il n'y a presque aucun homme qui n'ait son démon. *Origène* attribue de même à chaque homme deux génies, un bon et un méchant,[5] tandis que dans un autre endroit, il semble donner pour compagnons de bons anges aux hommes vertueux, et de mauvais anges aux hommes vicieux, en sorte que lorsque l'homme s'écarte de la vertu, son bon ange se sépare de lui.[6] Cette doctrine des anges et des démons qui accompagnent l'homme était si peu fixée et se

[1] Adv. Cels. V. Homil. in Num. XI. — [2] In Num. XX. — [3] Pastor Mandat. VI. — [4] De anima. c. 57. — [5] In Luc, hom. XI. — [6] Comment. in Matth.

prêtait si bien à tous les développements arbitraires que pouvait lui donner l'imagination, qu'on ne doit pas être surpris de l'infinité de formes sous lesquelles elle se présente.[1]

On s'imaginait l'action des anges sur les hommes comme s'exerçant de toute sorte de manières. Ils devaient transmettre à Dieu les prières des hommes et leur apporter en retour le bien que Dieu leur avait destiné (ainsi déjà Tob. 3, 16 ; Apoc. 8, 3). Ils étaient les gardiens des pieux, inspiraient aux hommes de bonnes pensées et leur donnaient des forces pour combattre contre les tentations ; Dieu se servait d'eux en général pour seconder le développement de la vertu des hommes.[2] *Clément* croit[3] que c'est par des anges d'un degré inférieur que Dieu avait communiqué la philosophie aux Grecs.[4] D'après *Origène*, les différents noms des anges désignaient leurs différentes occupations.[5] Ainsi Raphaël (*Rapha*, guérir) devait veiller sur les malades, Gabriel (homme, héros de Dieu) veiller sur la guerre, et Michel, transmettre les prières.[6]

Du reste, ce n'était pas seulement aux hommes que se bornait l'action des anges; d'après Origène, il y en avait aussi qui étaient chargés de présider à la terre et à l'eau (comme on trouve dans l'Apoc. 14, 18, 16, 5, des anges du feu et de l'eau), ainsi qu'aux différentes classes d'animaux.

Ces opinions sur les anges semblaient rapprocher singulièrement le christianisme du paganisme ; car la plupart des Païens, ceux du moins qui avaient une culture philosophique, admettaient aussi un Dieu suprême, dont les autres dieux étaient les serviteurs. Ainsi *Platon* avait, dans son *Timée*, attribué au Dieu suprême le gouvernement général du monde, et aux divinités inférieures, c'est-à-dire aux dieux nationaux, la direction des choses de détail. Cette idée qui avait beaucoup de rapport avec la doctrine chrétienne de la providence agissant par les anges, paraît lui avoir été tout simplement substituée par *Athena*-

[1] F. *Schmidt*, dogmatis de angelis tutelaribus hist. P. 1, dans les mémoires d'Illgen, de la société historico-théologique de Leipzig (recueil allemand).

[2] *Clem. Alex.* Pæd. II, c. 9. Strom., VI. *Orig.*, de princ. III, c. 2. Comm. in cant. — [3] Strom., VII. — [4] Strom., VII, c. 2. — [5] Contr. Cels., I, c. 6, §. 2. — [6] De Princ. I, c. 8.

goras; car, selon lui, Dieu s'était réservé τὴν παντελικὴν καὶ γενικὴν τῶν ὅλων πρόνοιαν, c'est-à-dire la providence générale, qui embrasse le dernier but et les différentes espèces de toutes choses, tandis qu'il avait chargé les anges d'exercer l'action de la providence sur les différentes parties du monde (τὴν ἐπὶ μέρους). On pensait d'ailleurs que ces anges jouissaient de la même liberté dans leur sphère d'activité que les hommes dans la leur, et que c'était par cette raison que la chute des mauvais anges avait répandu tant de maux dans le monde. Cette opinion se rapproche réellement beaucoup de l'idée païenne d'un Dieu supérieur qui gouverne le monde au moyen d'un grand nombre de dieux inférieurs;[1] cependant elle n'était nullement partagée par la généralité des chrétiens. Ainsi *Justin* repousse de la manière la plus formelle l'opinion païenne que l'action de la providence de Dieu ne s'étend que sur les genres et les espèces, mais non sur les êtres individuels. *Novatien*[2] insiste de même sur l'idée d'une providence spéciale, et *Clément d'Alexandrie*,[3] pour réfuter les inductions qu'on pouvait tirer contre elle de l'action des anges, fait observer que tout ce que Dieu opère au moyen de causes secondes doit être considéré comme résultant de l'action divine, avec cette réserve que les anges doivent être regardés non pas comme des directeurs indépendants des choses qui leur sont soumises, ni comme les auteurs suprêmes des grâces qu'ils répandent, mais seulement comme des instruments de Dieu. L'idée chrétienne des anges différait considérablement de celle que s'en faisaient les philosophes païens. Il en résultait, et cela établissait une seconde différence, que les chrétiens refusaient absolument aux anges tout culte, toute adoration divine. Le culte des anges avait été déjà très-clairement blâmé dans le Nouveau-Testament (Col. 2, 18); et dans l'Apocalypse, l'ange avait refusé toute adoration, en déclarant qu'il n'était qu'un compagnon de service des hommes (19, 10, 22, 9). Aussi tous les Pères de l'Église de cette époque se prononcent-ils contre l'invocation et l'adoration des anges, attendu que ce n'est qu'à Dieu qu'elles sont dues. *Origène* insinue bien que les anges ont droit à un certain respect (θερα-

[1] Dial., p. 218. — [2] De Trin., c. 8. — [3] Strom., VI.

πιύεσθαι).[1] et l'un de ses disciples, *Eusèbe*,[2] dit aussi que les chrétiens honoraient (τιμᾷν) les anges selon leur mérite (κατὰ τὸ προσῆκον) ; ce respect à l'égard des anges dont on se croyait constamment entouré et accompagné, était aussi tout-à-fait dans la nature des choses ; mais pourtant, selon les idées qu'on s'en était formées, il ne pouvait se distinguer de celui qu'on avait pour les hommes éminents que par le degré, et non par la nature. Il lui manquait ce qui caractérise le culte de Dieu, le sentiment de dépendance à l'égard de l'être invoqué ; il était impossible de vouloir implorer les anges pour en obtenir des bienfaits.

De même que l'on croyait que les bons anges étaient occupés du bonheur des hommes, de même aussi l'on admettait que les démons étaient occupés à faire et à répandre le mal. C'étaient eux surtout qu'on regardait comme les auteurs de l'idolâtrie ; on était persuadé qu'ils se faisaient adorer comme des dieux par les païens ; que c'étaient eux qui faisaient les miracles et rendaient les oracles du paganisme ; que c'était grâce à leur aide que l'on exerçait les arts magiques. D'après une idée particulière des Pères, les démons, pour mieux tromper, imitaient les choses divines dans les fausses religions dont ils étaient les auteurs. C'est ainsi qu'ils imitent le baptême dans les lustrations païennes, la sainte Cène dans les mystères de Mythras, et d'autres actes sacrés dans leurs exercices religieux publics ou privés.[3] Ils cherchent à empêcher que l'on arrive à connaître le vrai Dieu ; c'est pourquoi ils ont tué Socrate et excité les Juifs à mettre à mort Jésus-Christ ; c'est pourquoi ils nourrissent une haine particulière contre les chrétiens et sont les instigateurs des persécutions dirigées contre eux, ainsi que de toutes les hérésies. Ils cherchent en outre à entraîner les hommes à l'incrédulité et au péché ; avec leur nature plus subtile, ils peuvent aussi agir sur les âmes et leur inspirer de mauvaises pensées et des convoitises impures. D'autre part, ils frappent les hommes de maux physi-

[1] Cont. Cels., VIII, c. 2, §. 2. — [2] Præp. Evang., VII, c. 15.

[3] *Tertull.* de Præscr., c. 40 : Diabolus ipsas quoque res divinorum sacramentorum in idolorum mysteriis æmulatur.

ques et produisent des famines, des maladies et de malheureux accidents. Une opinion qui régnait généralement à cette époque, c'est qu'il y avait encore constamment des hommes possédés par de mauvais esprits et frappés par eux de toute sorte de maladies, mais que ces démons pouvaient être chassés par l'invocation du nom de Jésus ou par le signe de la croix. Cependant *Origène* nous dit, et c'est là une observation fort remarquable, que les médecins ne voyaient dans des accès de ce genre que des maladies naturelles.[1]

Mais, en même temps, les Pères s'efforcent de prévenir toutes les conséquences fâcheuses qui, sous le rapport pratique, pouvaient découler de cette croyance aux démons. Ils combattent d'abord l'opinion erronée que le pécheur pourrait trouver une excuse à ses transgressions dans les séductions des démons. Ils font observer que si les démons peuvent exciter à se livrer au péché, ils ne peuvent pas du moins y contraindre; qu'en luttant avec eux, les hommes peuvent compter sur l'assistance divine, et que les démons fuient devant ceux qui leur résistent. Mais ils cherchent de plus à lever les doutes que cette liberté d'action des démons pouvait faire naître à l'égard de Dieu. Ils soutiennent par suite que Dieu permet à dessein aux démons d'exercer leur activité, écartant ainsi la possibilité de supposer qu'il lui manque la puissance de s'y opposer. *Tatien* dit que le roi du monde leur permet d'exercer leur malice, jusqu'à ce que le monde périsse et que le juge vienne. Mais les Pères alléguaient, comme raison de cette liberté laissée à l'action des démons, l'occasion que cela donnait aux chrétiens de lutter et de vaincre, et d'acquérir ainsi par leurs propres efforts le salut éternel. Mais, en même temps, les démons doivent être aussi confondus et punis par l'anéantissement de leurs espérances.[2] Le sort final qui les attend est leur damnation par le jugement dernier. Selon *Irénée* (V. c. 26), *Justin* avait l'étrange idée qu'avant le Christ, le diable n'avait point encore eu connaissance de sa condamnation, et qu'il ne l'avait apprise que par les discours de Jésus. La plupart des Pères

[1] Comm. ad Matth. 17, 5. Opp. III, p. 574.

[2] *Clem.* Strom. IV. c. 12. *Origenes* in Num. homil. XIV, in Exod. homil. VIII.

refusaient complétement aux démons l'espoir de changer leur destinée en s'améliorant, et croyaient qu'ils étaient condamnés à d'éternels châtiments. Origène au contraire, admettait chez tous les êtres doués de raison, et par conséquent aussi chez les démons, une faculté imprescriptible de s'améliorer, et soutenait qu'en suite de l'amélioration les châtiments cesseraient. Exposons maintenant, dans son ensemble, son système sur la création et sur les créatures douées de raison.

§. 31. Idées d'Origène sur la création du monde et sur les êtres doués de raison.

Origène avait sur la création du monde et sur l'état primitif des êtres doués de raison, des idées toutes particulières qu'il a exposées principalement dans ses livres *de principiis*. Les principes dont il part et sur lesquels il établit ce système, sont : 1° Que le monde a été créé uniquement en vue des êtres doués de raison ; — 2° Qu'il faut écarter de l'idée de Dieu toutes les définitions indiquant l'arbitraire et la mutabilité; — 3° Que la liberté des êtres doués de raison est quelque chose d'imprescriptible ; — 4° Que les conditions dans lesquelles se trouvent les êtres doués de raison, ainsi que leurs destinées, sont uniquement la conséquence de leur conduite en tant qu'êtres libres.

Il soutenait, par suite de ces principes, qu'il était impossible d'admettre une inégalité primitive de ces êtres, sous le rapport de leurs facultés et de leur condition, puisqu'elle ferait supposer chez Dieu une volonté arbitraire et sans raison. Tous les êtres intelligents ont été au contraire créés parfaitement égaux ; mais ayant été doués de la liberté, pour pouvoir saisir et s'approprier le bien, ils sont nécessairement aussi susceptibles de subir des changements. Or, comme par suite de l'usage tout différent qu'ils ont fait de leur liberté, ils se sont en partie plus ou moins éloignés du bien, il en est résulté une très-grande inégalité morale entre eux, qui a déterminé la justice divine à les placer aussi dans des conditions extérieures très-diverses. C'est pourquoi Dieu a créé le monde et l'a organisé de façon à donner à toutes ces classes d'esprits des demeures convenables et appropriées à leur dignité morale. C'est ainsi que certains esprits

furent placés dans les astres ; d'autres, élevés au rang d'anges, mais divisés eux-mêmes en différentes classes, selon le degré de leur dignité, furent destinés à être des instruments dans le gouvernement du monde; d'autres furent revêtus de corps humains; enfin, les esprits méchants furent relégués encore plus loin. Ainsi s'est établie la classification des êtres célestes, des êtres terrestres et des êtres habitant le monde souterrain.

Toutes ces créatures conservent toujours leur liberté et peuvent, en l'employant pour le bien, remonter des ordres inférieurs à des ordres plus élevés. Satan lui-même est toujours capable de se corriger, et quand il se sera amélioré, il retournera à un état plus heureux. Le but de ce monde est de procurer aux êtres intelligents des demeures appropriées à leur nature morale et propres à les seconder dans leur régénération. Quand il aura complétement atteint ce but, il sera détruit.

C'est de cette manière qu'Origène croit pouvoir, sans être obligé d'admettre chez Dieu une volonté arbitraire et sans motifs, expliquer la différence de condition des êtres intelligents et indiquer pourquoi les uns naissent avec des talents distingués et dans une condition extérieure heureuse, tandis que d'autres sont privés de ces avantages. Toutes ces différences proviennent de la conduite des âmes dans leur première existence. Origène essaie de justifier cette théorie à l'aide des saintes Écritures. Il applique l'expression de καταβολὴ τοῦ κόσμου, qui dans la Bible est employée pour désigner la création, à la chute des âmes d'un état plus parfait;[1] de même le mot de ψυχή doit dériver de ψύχος, le froid,[2] parce que les âmes se sont refroidies pour le bien. L'amour de Dieu pour Jacob et sa haine envers Esaü, avant que l'un et l'autre fussent nés, ce dont parle Paul dans son épître aux Romains (9, 11 et ss.) ne sauraient s'expliquer, selon lui, d'une manière digne de Dieu, qu'en supposant que dans leur état primitif, l'un s'est concilié la bienveillance de Dieu, tandis que l'autre s'est attiré sa désapprobation. Enfin, le passage Rom. 8, 20, où il est dit que la créature est soumise à la fragilité (ματαιότητι), non par sa propre volonté, mais par la volonté de celui qui l'y a soumise,

[1] De princ. II., c. 5, §. 4. — [2] Ibid. c. 8.

lui semble exprimer l'idée que les âmes qui existaient primitivement ont été plus tard rattachées au monde matériel et terrestre.

A cette idée qu'Origène s'était formée du but de la création du monde actuel, se joignait chez lui celle d'une série d'innombrables mondes, antérieurs au monde existant, et d'une autre série qui suivra la première. Selon lui, Dieu a été de toute éternité le créateur et il n'a jamais été sans créatures. On ne saurait se figurer qu'avant la création et durant toute une éternité Dieu ait pu rester inactif et immobile, et qu'il n'ait pas manifesté sa bonté et sa toute puissance. Un passage de Dieu de l'inaction à la création supposerait d'ailleurs chez lui un changement complétement inadmissible. Il y a donc toujours eu des mondes et toujours appropriés à la nature morale des êtres intelligents auxquels ils devaient servir de demeure. Comme l'état moral de ces êtres variait, les mondes aussi devaient changer. Quand un monde ne répondait plus à son but, il était détruit, et il en était formé un autre en rapport avec les besoins qu'éprouvaient alors les êtres intelligents qui devaient l'habiter. C'est ainsi qu'a été formé le monde actuel pour des esprits déchus; et il périra, quand son but sera atteint. Mais comme les esprits conservent toujours leur liberté et qu'il peut toujours arriver qu'ils tombent dans le péché, il se peut aussi qu'un jour un monde semblable au monde actuel devienne nécessaire et soit créé par Dieu.

Tout en admettant une série infinie de mondes, Origène rejetait cependant de la manière la plus positive la supposition d'une matière increée, et la déclarait aussi dangereuse que l'athéisme.[1] Pour s'expliquer la contradiction apparente que l'on trouve entre ces idées, il faut se rappeler l'opinion analogue d'Origène sur l'éternelle procréation du Logos et ne pas oublier que, d'après la philosophie d'alors, il n'y a pas nécessairement de succession du temps entre la cause et l'effet. Origène se représentait donc la matière comme créée de toute éternité, c'est-à-dire comme un éternel effet de la volonté de Dieu et comme subsistant perpétuellement en vertu de cette volonté.

Il y a dans cette théorie d'Origène certains éléments qui se

[1] Fragm. comm. in Genesin. De princip. II, c. 1, §. 4.

laissent déjà entrevoir chez les philosophes de l'antiquité. Ainsi Platon n'enseignait pas seulement la préexistence des âmes, mais déclarait aussi qu'elles avaient été renfermées dans des corps, en punition de leurs transgressions. Les Stoïciens admettaient une série infinie de mondes, qu'ils considéraient cependant comme le produit d'une nécessité physique, et non comme répondant à des desseins moraux librement conçus par un être suprême. Cependant ce système d'Origène paraît avoir été déjà préparé parmi les théologiens chrétiens de l'école d'Alexandrie. Les écrits de Clément qui nous ont été conservés n'en renferment, il est vrai, que des traces peu marquées, mais *Photius*[1] nous assure que, dans ses hypotyposes, Clément avait enseigné une matière éternelle, une pluralité de mondes avant Adam, et des migrations d'âmes. Mais, en tout cas, ce n'est qu'*Origène* qui ait fait de ces idées un système complet et cohérent dans toutes ses parties.

Ce système d'Origène n'a jamais été généralement admis dans la doctrine de l'Eglise. Ses adhérents, au IIIe siècle, en ont sans doute maintenu et défendu la plus grande partie, non comme appartenant à la doctrine de l'Eglise, mais comme appartenant à la gnosis, et comme formant un développement théologique ultérieur de la foi commune, nullement en désaccord avec elle; mais en revanche, ce système rencontra aussi des adversaires, en particulier dans Methodius qui, dans son livre περὶ ἀναστάσεως,[2] combat la doctrine d'Origène, selon laquelle le corps est une chaîne imposée à l'âme; mais, dans un autre traité περὶ γεννητῶν, c'est la doctrine d'une série infinie de mondes qu'il cherche à réfuter.

§. 32. De la nature de l'homme en général.

Bien que les idées anthropologiques n'aient jamais été considérées comme des dogmes, elles sont cependant dans un rapport si intime avec les dogmes qui concernent la nature morale et la destination de l'homme, que pour bien comprendre le développement de ces derniers, il faut aussi connaître les premières et

[1] Cod. 109. — [2] *Photius*. Cod. 234.

savoir de quelle autorité elles jouissaient, à une époque donnée, dans l'Église.[1]

Les philosophes platoniciens distinguaient généralement trois parties intégrantes dans l'homme : le πνεῦμα, ou l'esprit libre et intelligent, la ψυχή, le principe de la vie physique, la source des sensations et des penchants, et le σῶμα, le corps matériel. Cette trisection de l'homme, assez généralement admise à l'époque des Apôtres, et qui se retrouve aussi dans la première épitre aux Thessaloniens (5, 23) et dans l'épitre aux Hébreux (4, 12), était soutenue par la plupart des théologiens grecs. Ainsi ***Justin Martyr***[2] considère le corps comme la demeure de l'âme, et l'âme comme la demeure de l'esprit, tandis que d'autres Pères nomment tout ce qui compose le principe spirituel de l'homme, ψυχή, c'est-à-dire son véritable moi, et entendent par πνεῦμα l'esprit divin qui s'unit à l'âme pour la fortifier et la purifier. ***Tatien*** conçoit de même cette différence du πνεῦμα et de la ψυχή. Le πνεῦμα est pour lui l'esprit divin, qui uni à l'âme avant la chute par laquelle il a été perdu, peut cependant se communiquer de nouveau à l'homme qui aspire avec zèle au bien. D'après ***Irénée***,[3] l'homme parfait (*perfectus homo*) est le seul dont la nature se compose d'un corps, d'une âme et d'un esprit; ce dernier est l'élément divin dans l'homme; l'âme se trouve placée entre l'esprit et la chair et peut incliner vers l'un ou vers l'autre. ***Origène*** est plus clair. Selon lui, le πνεῦμα est le Logos qui s'est communiqué à l'humanité et auquel les âmes participent plus ou moins. Quand une âme tombe et se perd dans le mal, l'esprit s'en sépare et en est complétement détaché dans la mort, tandis que chez le juste l'âme entre avec l'esprit dans le royaume des cieux. ***Tertullien*** (***de animâ***) rejette aussi la distinction que l'on fait entre l'âme et l'esprit, comme si c'étaient des parties différentes du principe spirituel dans l'homme. ***Lactance***[4] allègue bien les raisons pour et contre cette distinction, mais ne décide rien; cependant, dans quel-

[1] ***Duncker***. Apologetarum secundi sæculi de essentialibus naturæ humanæ partibus placita. Gottingue, 1844-50; in-4°.

[2] De resurrect. dans *Grabe*, spicl. I, p. 188. — [3] V., 6, 1, 9, 1.

[4] De opificio Dei, c. 18.

ques passages, il ne parle que de deux parties intégrantes de l'homme.

La plupart des Pères de l'Église désignent sans doute l'âme comme incorporelle, mais incapables de se dégager à cet égard de toute idée corporelle, ils la conçoivent comme étant un corps plus subtil qui, plus léger que la matière et ressemblant à l'air, remplit le corps et en prend par suite exactement la forme. Il y avait naturellement une grande diversité d'idées relativement à cette subtilité que l'on attribuait à l'âme. Ainsi *Tatien* pense que l'âme, pour pouvoir se manifester au moyen du corps, se compose d'un grand nombre de parties. *Irénée*[1] regarde l'âme comme un souffle et croit que, de même que l'eau versée dans un vase prend la forme de ce vase, l'âme prend aussi la forme du corps dans lequel elle habite. Celui qui se prononce avec le plus de force dans ce sens est *Tertullien*. Il soutient nettement que l'âme est corporelle; qu'elle doit l'être, parce qu'autrement elle ne serait pas en état de recevoir aucune rémunération, et il s'appuie à cet égard sur la parabole de Lazare, dans laquelle le pauvre se trouve avoir encore des doigts après sa mort. D'après lui, l'âme n'est invisible que pour l'œil corporel; mais lorsque Jean fut ravi en esprit, il aperçut les âmes des martyrs. *Tertullien*, ainsi qu'*Irénée*, se figure l'âme comme ayant la même forme que le corps, par la raison qu'elle le remplit depuis le moment où Dieu l'y a insufflée; elle a, d'après lui, des membres pareils à ceux du corps; elle croit et s'étend de même que le corps. — *Origène*, au contraire, combat énergiquement cette notion matérialiste de l'âme, principalement par ce motif qu'un être corporel ne saurait avoir aucune idée des choses immatérielles. Il déclare, par suite, l'âme un être incorporel et invisible. Mais *Methodius* cherche à prouver contre lui la matérialité de l'âme, en faisant valoir, dans ce but, à peu près les mêmes arguments que ceux dont se servait *Tertullien*.[2]

Quant à ce qui concerne l'origine des âmes, la plupart des Pères, s'appuyant sur la Genèse (2, 7), se figuraient l'âme

[1] Adv. Hær. II, c. 19. V, c. 7. §. 1.

[2] Ἀποστολικῶν ῥητῶν ἑρμηνεία, dans Phot. cod. 234,

d'Adam comme un souffle de Dieu, comme une émanation de l'essence divine; et aucun n'a exprimé cette idée avec plus de force que *Tertullien*. Là encore, les Alexandrins étaient seuls d'une opinion contraire. *Clément*[1] rejette formellement l'idée que nous serions une partie de Dieu et de la même essence que lui (ὁμοούσιοι τῷ Θεῷ), vu que s'il en était ainsi, Dieu pécherait dans quelques-unes de ses parties, et il déclare que l'homme est complétement une créature de Dieu. — Nous voyons aussi se formuler alors des opinions diverses relativement à l'origine des âmes de la postérité d'Adam, bien que peu de Pères se prononcent sur ce sujet. *Tertullien*, conformément à ses idées matérialistes sur l'âme, admet une génération des âmes; d'après lui, à l'instant même où un corps est engendré d'un autre corps, une âme est engendrée d'une autre âme, en sorte que les âmes de tous les hommes proviennent de celle que Dieu a insufflée à Adam. Pour le prouver, il invoque particulièrement la similitude de caractère et de tempérament que l'on rencontre si fréquemment entre les parents et les enfants.[2] Par contre, *Lactance*[3] nie la génération et pense que les âmes de tous les hommes sont insufflées par Dieu. Les Alexandrins devaient être naturellement encore moins disposés à admettre l'idée d'une génération des âmes. *Clément*[4] la rejette absolument et semble déjà croire à une préexistence des âmes, idée qui plus tard prit une place fort importante dans le système de son disciple Origène, et qui devint l'opinion dominante dans son école. Elle fut admise par *Pierius*, et si *Pamphile* se borne à dire qu'elle n'est pas contraire à la doctrine de l'Église, il penche cependant évidemment pour elle.[5]

Quant à la durée de l'existence des âmes, plusieurs Pères du IIe siècle sont d'avis que, par leur nature, elles ne sont pas immortelles, mais que l'immortalité leur est accordée par Dieu comme une grâce spéciale. C'est là l'opinion de *Justin*, de *Tatien* et de *Théophile*. D'après eux, il n'y a que les âmes des pieux qui reçoivent ce don de l'immortalité; celles des impies ne durent qu'aussi longtemps que Dieu veut les voir punies.

[1] Strom. II, c. 16. — [2] De anima, c. 20-27. — [3] De opificio Dei, c. 19. — [4] Strom. VI, c. 16. — [5] V. note XIX.

Théophile[1] dit que, par sa nature, Adam n'avait été créé ni mortel ni immortel, mais apte à être l'un ou l'autre (δεκτικὸς ἀμφοτέρων). Les rabbins prétendent aussi que les âmes des Israélites impies et des idolâtres sont anéanties dans la géhenne, et ils désignent cet anéantissement comme la seconde mort.[2] Déjà le philosophe chrétien *Nemesius* (probablement évêque d'Emèse vers 380), dans son traité *de natura hominis*, attribue aux Hébreux la doctrine que l'homme n'a été créé ni mortel ni immortel, que ceux qui se laissaient dominer par les passions charnelles subissaient aussi les destinées de la chair, mais que les hommes vertueux obtenaient l'immortalité. Cette opinion fut cependant bientôt abandonnée et, au IIIe siècle, *Arnobius* et *Lactance*[3] sont les seuls qui la soutiennent encore ; *Irénée*, *Tertullien* et *Origène* sont, au contraire, d'avis que la nature de l'âme est d'être immortelle. Une opinion remarquable sur l'âme est celle qu'émettaient, au IIIe siècle, quelques docteurs arabes, en prétendant qu'elle mourait avec le corps et qu'elle ressusciterait avec lui lors de la résurrection générale. Ils considéraient, par conséquent, l'âme comme indissolublement unie au corps, comme si elle n'en était qu'une qualité, et devait par suite partager sa destinée. Cette opinion pouvait facilement naître à une époque où l'on envisageait presque généralement le corps comme étant la partie la plus essentielle de la personnalité humaine. Par une conséquence naturelle, ces docteurs arabes pensaient que la personnalité s'éteignait avec la mort et ne pouvait être rétablie et appelée à une juste rémunération qu'après la résurrection du corps. *Origène* réussit à ramener ces docteurs de leur erreur.[4]

§. 33. De la création de l'homme et de son état primitif.

Tous les docteurs de cette époque reconnaissent que l'homme, doué de tant de prérogatives, est la créature la plus éminente

[1] Ad Autolic. II, c. 27. — [2] Epistolam vulgo ad Hebræos inscriptam ad Ephesios datam esse demonstrare conatur *Roeth*. Francf., 1836, p. 37 ss.

[3] Institt. VII, 5 : Immortalitas non sequela naturæ, sed merces præmiumque virtutis est. — [4] *Euseb.* hist. eccl., VI, c. 37.

que la grâce de Dieu ait appelée à l'existence et la plupart d'entre eux soutiennent même que le monde n'a été créé qu'en faveur des hommes. *Théophile* d'Antioche [1] et *Irénée* [2] font observer que Dieu a créé les autres êtres par le Logos, mais que quand l'homme dut être produit, le Père s'unit au Logos et à l'Esprit pour cette œuvre, en leur adressant ces paroles : « Faisons l'homme à notre image. » *Lactance* [3] remarque que l'homme étant la plus éminente de toutes les créatures et celle en faveur de laquelle tout le reste a été produit, a été aussi créé le dernier.

D'après la Genèse (I, 16) on faisait consister la prééminence de l'homme principalement en ce qu'il était créé à l'image de Dieu; cependant *Epiphane* [4] dit encore que la doctrine de l'Eglise ne s'expliquait pas clairement sur cette image et ne définissait pas en quoi elle consiste, si c'est dans le corps, ou dans l'âme, ou dans tous les deux. Cette observation d'un docteur fort orthodoxe du IVe siècle autorise à croire que dans les trois premiers siècles régna une grande diversité d'opinions sur ce sujet.

Beaucoup de Pères rapportent la ressemblance divine au corps, qui, d'après eux, a été formé à l'image de Dieu. C'est l'opinion de *Justin*, d'*Irénée* et de *Lactance*. Cependant il est possible qu'ils aient eu en vue le Logos, à l'exemple de Philon, qui fait aussi créer l'homme à l'image du Logos. *Clément* [5] se prononce dans le même sens. *Tertullien* [6] déclare aussi expressément qu'à son avis l'homme a été créé à l'image du Fils. S'appuyant sur le passage de la Genèse (I. 26) où il est dit que l'homme a été créé κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ'ὁμοίωσιν, *ad imaginem et similitudinem nostram*, *Irénée* [7] et *Tertullien* [8] établissent une distinction entre l'image et la similitude; ils rapportent la première au corps, qui a été formé à l'image de Dieu, et la seconde aux qualités morales, la raison et la liberté, ainsi qu'à l'immortalité et à la félicité qui dépendent de ces qualités. Les docteurs alexandrins qui, en général, cherchaient à écarter toutes les idées matérialistes qu'on pouvait se faire de Dieu, ne pouvaient naturellement

[1] II, c. 28. — [2] IV, c. 14. — [3] De opificio. — [4] Hær. LXX, §. 2-3.
[5] Cohort., c. 10, §. 28. — [6] De resurrect. carnis, c. 6. Adv. Prax. c. 12.
[7] IV, c. 4. — [8] De baptismo, c. 5.

pas adhérer à ces opinions. Ils parlent fréquemment de l'image divine, mais protestent énergiquement contre l'idée de la chercher dans le corps. Ils suivent en cela l'exemple de leur précurseur *Tatien*, qui voyait dans l'image divine la destination de l'homme à l'immortalité. *Clément* et *Origène* s'accordent parfaitement dans leurs idées sur ce sujet. Eux aussi distinguent l'image et la ressemblance de Dieu. Selon eux, l'image de Dieu consiste dans les facultés intellectuelles et morales avec lesquelles l'homme est créé, tandis que c'est sur les sentiments vertueux, qu'il s'approprie par de libres efforts, que repose sa ressemblance avec Dieu. Du reste à leurs yeux c'est le Logos qui est la véritable image de Dieu et ce n'est que d'après celle-ci qu'est créée l'âme humaine, qui est par suite à proprement parler une image de l'image de Dieu.

La destination de l'homme, être libre et doué de raison, est de devenir semblable à Dieu, en évitant volontairement le mal et en se développant au bien et à la vertu, pour se rendre ainsi digne de la félicité à laquelle il est appelé. Tous les docteurs de l'Eglise de cette période affirment de la manière la plus positive la liberté de l'homme, tandis qu'ils sont encore bien éloignés de lui attribuer la sagesse et la vertu comme lui étant naturelles. D'après eux, Adam avait reçu toutes les facultés nécessaires pour arriver à la perfection, mais il devait les développer librement et acquérir ainsi la perfection par ses propres forces. L'homme était donc, dans l'état où il fut créé, semblable à un enfant doué de sublimes facultés, non encore développées.[1] Mais au nombre des prérogatives de l'homme avant sa chute, ils placent aussi, d'après la Genèse (I. 26), la domination sur les animaux. *Clément*[2] considérait cette domination comme une partie de ce qui fait de l'homme l'image de Dieu. Ce n'est que la chute qui, en faisant perdre à l'homme sa domination sur la nature, a rendu la créature indomptable et a fait naître la férocité des bêtes sauvages.

Les Pères de l'Eglise qui, à l'exception des Alexandrins, prenaient à la lettre toute l'histoire de la création, entendaient de

[1] Théophil. ad Autol. II, c. 27. Novat. de trinit., c. 1. — [2] Strom. II, c. 19,

même la description du paradis. *Théophile*[1] pense que, comme le premier homme n'a été ni complétement mortel, ni complétement immortel, le paradis a été aussi un lieu intermédiaire entre le ciel et la terre, et il le place dans les contrées orientales du monde connu. *Tertullien*[2] le met au-delà de la zône torride, de telle sorte qu'elle le sépare du reste du monde. Les Alexandrins suivaient au contraire Philon, en interprétant allégoriquement ce qui est rapporté de ce paradis. On ne connait que quelques détails des explications allégoriques de *Clément*. Par le paradis *Origène* entendait le troisième ciel, dans lequel les âmes auraient demeuré avant leur chute, et il en trouve la preuve dans la 2e épitre aux Corinthiens (12, 2, 4), où les mots τρίτος οὐρανός et παράδεισος sont employés dans le même sens; pour lui, l'expulsion des hommes du paradis signifiait la reclusion des âmes dans des corps terrestres; et comme les *Valentiniens*, d'accord avec lui, plaçaient aussi le paradis dans le troisième ciel, *Méthodius* trouva dans cette opinion une raison pour attaquer avec d'autant plus de violence Origène.

§. 34. De la chute et de ses conséquences pour le genre humain.

Tous les docteurs de l'Église sont d'accord pour reconnaitre que les premiers hommes jouissaient de la plus complète liberté, que, par conséquent, leur chute ne doit être imputée qu'à eux-mêmes, bien qu'ils eussent été excités au péché par Satan. Cependant ils concevaient l'histoire de la chute de différentes manières.

La plupart la prenaient à la lettre et, suivant en cela une opinion que nous trouvons déjà antérieurement chez les Juifs (Sap. 2, 24), ils croyaient que le diable, sous la forme d'un serpent, avait séduit les hommes en les engageant à désobéir à Dieu et à manger du fruit de l'arbre défendu. C'est par cette raison que le diable est aussi nommé, d'après l'Apocalypse (32, 9), ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος. Il faut croire que de bonne heure quelques esprits, pour expliquer la défense de Dieu, ont supposé que le fruit de l'arbre défendu avait été d'une nature vénéneuse, car c'est une

[1] Ad Autol. II, c. 34. — [2] Apol., c. 47.

opinion que combat *Théophile*,[1] en faisant remarquer que ce fruit avait été bon par lui-même et propre à donner des connaissances; mais que comme Adam était encore alors un enfant incapable de s'élever à ces connaissances, ce fruit lui avait été interdit comme ne pouvant que lui être nuisible. Le péché lui-même consiste, d'après tous les Pères, dans la transgression du commandement divin. *Justin*[2] remarque cependant que la désobéissance n'a pas été le seul péché des premiers hommes, mais qu'ils avaient aussi péché en se laissant persuader par le diable qu'il y avait plusieurs dieux, et qu'eux-mêmes pouvaient devenir des dieux; que le serpent leur avait en effet promis que, s'ils mangeaient du fruit de cet arbre, ils seraient comme des dieux; que cette chute avait été ainsi la cause que la croyance erronée à l'existence de plusieurs dieux s'était introduite parmi les hommes et s'y était depuis lors maintenue. *Théophile* dit aussi[3] que c'est par les mots ἔσεσθε ὡς θεοί que le diable a cherché à introduire l'idolatrie parmi les hommes.

Il y avait cependant beaucoup de Pères qui ne s'accommodaient pas de l'interprétation littérale du récit de la chute. *Irénée* lui-même, dans un fragment,[4] exprime des doutes à cet égard, et les Alexandrins se prononcent nettement pour l'interprétation allégorique. *Philon* leur en avait donné l'exemple, en affirmant que le premier péché avait eu pour cause la volupté à laquelle Adam avait été entraîné par la vue d'Eve. Les Encratites avaient aussi adopté cette explication, mais ils en inféraient que le mariage constituait un état de péché et qu'il était par conséquent condamnable. Aussi *Clément* en s'appropriant également cette interprétation, eut-il soin de lui donner une tournure qui empêchât d'en tirer de pareilles conséquences. Il voit dans le serpent, qui rampe sur le ventre, une image de la volupté, et fait consister le péché d'Adam en ce qu'il s'est laissé entraîner trop tôt à des mouvements voluptueux à l'égard de sa femme et dans un temps où tous deux étaient encore trop jeunes.[5] De cette manière il ne concluait pas de la défense divine à la condamnation du mariage en général, mais, d'après lui, cette défense ne se rap-

[1] II. c. 34. — [2] Cohort. c. 21. — [3] Ad. Autol. II, c. 28.
[4] Opp. ed. Massuet., p. 344. — [5] Strom. III, c. 14, 17.

portait qu'au temps où Adam et Ève n'avaient point encore la maturité nécessaire.

Origène, en plaçant le paradis dans le troisième ciel, devait naturellement aussi comprendre la chute dans un tout autre sens. Il la fait résulter du péché d'âmes créées immortelles par Dieu qui, par suite de ce péché, auraient été jetées du ciel sur la terre, et il entend par les peaux de bêtes dont Dieu vêtit les premiers hommes, les corps terrestres dans lesquels les âmes auraient été enfermées.

Quant aux conséquences de la chute pour tout le genre humain, les Pères les font consister dans l'introduction du *péché* et de *la mort* dans le monde, d'après ces paroles de l'épître aux Romains (5, 12) : par un seul homme le péché est entré dans le monde, καί διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. La première conséquence fut donc l'entrée du *péché* dans le monde, ce qui fit que les hommes furent détournés de Dieu et rendus plus accessibles à la séduction de Satan et des démons, et cela, selon *Méthodius*, par l'accroissement de la sensualité et des convoitises charnelles. Cependant les Pères soutiennent énergiquement que par la chute l'homme n'a pas perdu sa liberté puisque, maintenant encore, quiconque pèche commet le péché par sa propre faute; que les tentations des démons ne sont pas non plus irrésistibles; que l'imputabilité du péché à l'homme repose sur sa liberté, puisque sans elle il ne saurait plus être question de récompenses pour la vertu ni de punitions pour le vice; que si, par conséquent, la chute a fait perdre à l'homme sa ressemblance avec Dieu, elle ne l'empêche cependant pas d'être son image. Ils enseignent en outre que par Christ et par son obéissance qui a été jusqu'à mourir sur le bois de la croix, il a été remédié à la désobéissance des premiers hommes, commise d'abord à l'égard du bois; que de même que nous avions offensé Dieu par la transgression, dans le premier Adam, de même aussi nous sommes réconciliés avec lui par le second Adam;[1] que Christ nous a délivrés de la puissance du diable, sous laquelle nous étions tombés par la chute d'Adam,[2] et que par lui nous avons recouvré

[1] Iren. V, c. 16. — [2] Ibid. III. 23.

le droit à la vie et à l'immortalité. Ce n'est que par sa manière de les exprimer que *Tatien* s'écarte de ces idées en enseignant que par la chute les hommes avaient perdu l'esprit de Dieu, et que c'est par cette raison qu'ils étaient plus accessibles au mal ; mais qu'ils pouvaient de nouveau s'unir avec cet esprit et regagner ainsi le droit à l'immortalité.

On ne trouve absolument rien chez ces Pères qui nous explique pourquoi les hommes, par suite du premier péché d'Adam, sont devenus plus accessibles aux tentations. *Tertullien* est le premier qui essaie de nous donner une explication sur ce fait par l'idée d'une peccabilité héréditaire transmise par Adam à sa postérité. Comme il admettait que les âmes se perpétuaient par voie de génération, d'où résultait la ressemblance frappante qu'on remarque souvent entre le caractère des enfants et celui des parents, il enseignait aussi que la corruption dont le premier péché avait été la cause chez Adam, s'était également transmise héréditairement, par la génération, à ses descendants, en sorte qu'il y avait dans les âmes, par la faute de leur origine, *ex originis vitio* [1] un *malum quodammodo naturale*. C'est là le premier germe de la doctrine du péché originel, bien que *Tertullien* soit encore fort éloigné de se figurer que ce péché rende l'homme incapable de toute espèce de bien ; car il insiste, au contraire, avec tout autant de force que les autres docteurs de son temps, sur la continuité de la liberté humaine ;[2] en sorte que, selon lui, l'homme, malgré son penchant inné au péché et les tentations des démons, peut cependant, par une libre détermination, se décider pour la vertu. Il songe bien moins encore à une imputation du péché d'Adam, et il déclare, au contraire, formellement que l'enfant, dans le premier âge, est encore innocent.[3]

Cependant cette opinion particulière de *Tertullien* ne trouva d'écho dans cette période que chez un seul écrivain de l'Eglise

[1] *Originis vitium* n'est pas ici le premier péché et bien moins encore le péché originel. V. de anima, c. 41 et cf. c. 3 et 16.

[2] Adv. Marc. II, 5, 6. Exhort ad castit., c. 2, 3. De anima, c. 21.

[3] De bapt., c. 11.

d'Occident. C'est *Cyprien* qui, se rangeant ordinairement de l'avis de Tertullien, a adopté également ses idées sur la chute et sur ses conséquences; mais il ne les exprime qu'en passant et sans y attacher une valeur particulière.

Nous trouvons encore quelques idées caractéristiques chez *Origène*. Pour bien comprendre ses assertions sur la peccabilité de la nature humaine, il faut les saisir dans leur enchaînement avec tout son système. S'il dit souvent en effet, en s'appuyant sur un passage de Job (14, 4-5), que même les nouveaux-nés ne sont pas exempts de péchés et que tous les hommes sont, par leur nature, enclins au mal, il ne faut pas oublier que, d'après son système, les âmes ont péché dans un état antérieur et ont été reléguées, par cette raison, dans des corps terrestres, et ensuite qu'il considère comme une souillure de l'âme cette union dans laquelle elle se trouve avec un corps matériel sujet à de coupables convoitises. D'après sa manière de voir, la peccabilité des âmes n'est donc pas la conséquence du péché d'un seul homme, mais de péchés commis antérieurement par l'âme et de son union avec un corps matériel.

Une autre conséquence de la chute est, d'après un passage de l'Epître aux Romains (5, 12), la *mort* qui, par suite du péché, est entrée dans le monde. Les Alexandrins remarquent expressément qu'ici il ne faut nullement penser à la mort corporelle. *Clément*[1] dit que, par une nécessité naturelle, la mort suit la naissance, que par conséquent Paul ne saurait vouloir parler, dans ce passage, de la mort du corps, mais d'une mort spirituelle, en opposition avec la vie à laquelle Christ nous a fait renaître. C'est dans le même sens que se prononce *Origène*[2] qui, d'après tout son système, devait considérer la mort comme un bienfait et non comme une punition. Quant à la mort produite par le péché, il déclare que c'est une séparation de l'âme d'avec Dieu[3] *(separatio animæ a Deo mors appellatur, quæ per peccatum venit)*. Cette mort spirituelle a lieu déjà sur cette terre, à plus forte raison après la mort physique. C'est dans ce

[1] Strom. III, c. 9. — [2] Comm. in Matth. XIII, §. 7, in Joh. XVII, §. 37. — [3] In Ep. ad Rom., lib. VI, §. 6.

sens qu'il entend que tous les hommes, avant Christ, étaient morts quand ils avaient quitté cette vie, parce que, éloignés de Dieu, ils étaient renfermés dans le Hades. En revanche, *Irénée*[1] et *Tertullien*[2] admettaient que le corps d'Adam avait été originairement immortel, et que ce n'était que par suite de la chute qu'il était devenu mortel. Étant chiliastes, ils ne pouvaient pas considérer le corps comme un obstacle à la félicité suprême.

§. 35. Théodicée.

Les opinions des Pères de cette période sur l'origine du mal et la manière dont ils justifiaient Dieu de le laisser subsister dans le monde, ressortent en grande partie de ce qui a été dit jusqu'à présent. Ainsi que les Gnostiques, ils déclaraient que Dieu n'était pas l'auteur du mal; mais au lieu d'admettre une matière éternelle et imparfaite, ainsi qu'un créateur imparfait, ou un second principe méchant, ils faisaient dériver le mal de la culpabilité des créatures qui abusent de leur liberté.

1. *De l'origine du mal moral.* Tous les docteurs de l'Église s'accordent à dire que le mal moral découle uniquement de la source qui vient d'être indiquée. Dieu a donné aux êtres intelligents la liberté, parce que ce n'est que par elle que la vertu devient possible et méritoire; mais cette liberté même implique la possibilité du péché; c'est donc par l'abus de la liberté que le péché est venu dans le monde, et c'est encore de la même manière qu'il est commis par les hommes; car, bien que les démons les y sollicitent, ils sont cependant parfaitement libres et en état de résister ou de s'abandonner à ces tentations.

Clément d'Alexandrie est le premier qui, à cet égard, ait établi une distinction entre une volonté de Dieu agissante et une volonté de Dieu ne faisant que permettre. Il remarque, en effet, à propos des persécutions, qu'elles ne sont pas faites par la volonté de Dieu, mais seulement permises par lui.[3] Abondant dans ce sens, *Origène* dit de même[4] que si le mal ne se fait pas sans

[1] III, 1-2. — [2] Adv. Hermog., c. 50-52. — [3] Strom. IV, c. 12. — [4] De princ. III, c. 2.

Dieu, il ne se fait pas non plus par Dieu. Tous deux font en outre observer que Dieu fait tourner à bien même les mauvaises actions des hommes, et sait diriger de telle sorte ce qu'ils font de condamnable que cela doit contribuer au bien commun.[1]

2. *De l'origine du mal physique.* Nous trouvons diverses opinions sur ce sujet. Celle qui dominait le déclarait une conséquence du péché. *Théophile* d'*Antioche*[2] représente la dégradation des êtres originairement créés tout à fait bons comme une suite naturelle de la chute. Il pense que de même que quand le maître devient mauvais, les domestiques se corrompent aussi, de même aussi les animaux et les autres êtres terrestres se sont détériorés depuis que l'homme est tombé dans le péché. Cette opinion se rattache à celle qu'après la chute les hommes ont perdu leur domination sur les créatures. *Tertullien*, de son côté, voit dans les maux physiques des châtiments que Dieu aurait infligés aux hommes à cause de leurs péchés, et nomme en conséquence le mal moral *malum delicti*, et le mal physique *malum supplicii*.[3] *Origène* est du même avis, à cela près que dans les punitions il fait ressortir le but pédagogique et ne reconnaît d'autres châtiments que ceux destinés à faire l'éducation des hommes.[4] Du reste, on attribuait aussi bien des maux à l'action des démons. Ainsi, *Athénagoras* dit[5] que les désordres qui se produisent dans le monde sont un effet de l'action du diable et de ses anges, puisqu'ils parcourent l'air et la terre en cherchant à faire du mal. Enfin, une idée toute particulière est celle de *Cyprien*,[6] qui prétend que le monde, commençant à vieillir et approchant de sa fin, n'a plus les forces d'autrefois.

Lactance professe sur l'origine du mal une opinion complétement hétérodoxe. D'après lui, le monde a dû être composé de choses contradictoires, puisque le bien n'est clairement reconnu que par son contraste avec le mal. Aussi la vertu perdrait-elle sa valeur si elle n'avait pas à lutter avec le péché. Or, comme la dignité de Dieu ne lui permettait pas de produire lui-même le

[1] Strom. I, c. 17. Orig. in Num. hom. XIV. — [2] II, c. 27.
[3] Adv. Marcionem. II, c. 14. — [4] Contr. Cels. IV, c. 8, §. 52.
[5] Leg. c. 22. — [6] Ad Demetrianum.

mal, il a donné l'existence à deux êtres supérieurs, le Fils et le diable, tous deux, dans l'origine, absolument bons, mais dont le second faillit et devint méchant. De même que le Fils est la source de tout bien, le diable est la source de tout mal : de là le mélange du bien et du mal dans le monde.[1]

CHAPITRE V.

Histoire de la doctrine du salut des hommes par Jésus-Christ.

§. 36. Doctrine de la personne de Jésus.[2]

Les Chrétiens catholiques opposaient aux Juifs et à plusieurs d'entre les Gnostiques la doctrine que Jésus était le Messie promis dans l'Ancien-Testament, et pour répondre à l'objection que les caractères par lesquels devait être distingué ce Messie ne s'étaient pas trouvés dans Jésus, ils faisaient observer, ou bien que les passages où il était question de ces caractères ne devaient pas être entendus dans le sens propre, ou qu'il fallait les rapporter au second avénement de Christ que l'on devait attendre dans l'avenir. Contre les *Ebionites*, les *Cérinthiens* et les *Carpocratiens*, ils soutenaient que Jésus n'était pas le fils de Joseph et de Marie, mais qu'il avait été engendré par le Saint-Esprit dans le corps de la Vierge, de même qu'ils repoussaient l'erreur des Docètes que Jésus n'était venu sur la terre que dans un corps apparent. Comme raison pour laquelle Marie, vierge, avait dû enfanter le Sauveur, *Justin*, *Irénée* et *Tertullien* allèguent qu'Ève avait été séduite par Satan. Nous voyons aussi se refléter dans cette observation la tendance générale des Pères de mettre en parallèle l'histoire de la chute avec celle de la Rédemption. Contre le Docétisme, *Irénée* rappelle que Jésus se nommait le Fils de

[1] Institt. II, c. 8.

[2] *Baur*. La doctrine chrét. de la Trinité et de l'incarnation de Dieu (allem.). *Dorner*. Hist. du développement de la doctrine de la personne de Jésus-Christ. (allem.). Stuttgart, 1845.

l'homme ; qu'après un jeûne de quarante jours il avait ressenti la faim ; que s'il n'eût souffert qu'en apparence, sa passion n'aurait eu aucun mérite. *Tertullien*, qui s'explique longuement sur ce sujet dans son traité *de carne Christi*, remarque en outre qu'une imposture, telle que la supposaient les Docètes, serait de plus en complète contradiction avec la véracité du Christ.

La doctrine de l'union du divin et de l'humain en Christ est encore très-peu développée chez les premiers Pères de l'Église. Ils insistaient tout particulièrement sur ce point que le Christ s'est réellement incarné ; aussi trouve-t-on très-fréquemment chez eux les expressions de σάρξ ἐγένετο, σαρκοποιεῖσθαι, ἀναλαμβάνειν σάρκα ; mais ils semblent entendre par là que si le Logos a pris un corps humain, il n'a pas pris en même temps une âme humaine. Ils assimilent ainsi l'incarnation de Jésus aux théophanies des Païens et aux apparitions d'anges des Juifs, sans faire observer la différence résultant de l'existence de l'âme humaine dans la personne de Jésus-Christ.

Pour bien comprendre cela, il faut se rappeler que dans le premier développement de la doctrine de la personne de Jésus, on ne poursuivait que le double but de faire ressortir et de démontrer d'abord la divinité de Jésus, contre les objections des Juifs et des Païens, et puis la réalité de son corps humain, contre celles des Docètes; mais qu'il n'y avait encore pour eux aucune raison qui pût leur faire sentir la nécessité dogmatique d'attribuer aussi une âme humaine au Christ. D'où vient que si les Pères ne nient pas expressément l'existence de son âme humaine, ils parlent du moins de l'union de la divinité et de l'humanité en lui, de manière à ne pas laisser de place pour une âme, parce qu'ils n'avaient pas encore fixé leur attention sur ce point et sur son importance dogmatique. Celui qui s'exprime le plus clairement sur ce sujet est *Justin*,[1] quand il présente comme parties essentielles de Christ, le λόγος, la ψυχή et le σῶμα, exactement de même que le fit plus tard *Apollinaire*. Il n'est pas non plus douteux que *Clément d'Alexandrie* refusait d'admettre une âme humaine en Christ ; car il dit :[2] Ὁ σωτὴρ, ἁπαξαπλῶς ἀπαθής,

[1] Apol. min., c. 10. — [2] Strom. VI, c. 9.

c'est-à-dire que le Sauveur, ou la personne qui était à la fois Dieu et homme, était complétement exempt de toute souffrance (πάθη) et n'avait aucune sensation. Or, comme il distingue dans l'âme humaine un triple principe : celui de la raison, celui de la colère et celui de la convoitise (λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν),[1] mais que, d'après le passage cité, les deux derniers principes ne se sont pas trouvés en Jésus, il en résulte qu'il ne peut pas lui avoir accordé une âme humaine. — Bientôt, cependant, les Pères de l'Eglise reconnurent la nécessité, au point de vue dogmatique, d'admettre une âme humaine en Christ, parce que sans cette âme il n'aurait pas pu être un homme complet, ni être proposé comme un modèle pour les hommes, et qu'il aurait enfin fallu, dans ce cas, ou nier absolument ses souffrances ou les attribuer au Logos. *Irénée* est le premier qui parle de l'âme de Christ, en disant qu'il donna son âme pour nos âmes et sa chair pour notre chair ;[2] et ici ψυχή n'est pas simplement l'âme, principe de la vie du corps, puisque Irénée ne distingue pas la ψυχή du πνεῦμα. Mais *Tertullien* déclare formellement que le Christ avait pris aussi bien une âme humaine qu'un corps humain ;[3] et si, dans d'autres passages, il ne parle que du revêtement de la chair, et ne distingue dans la personne de Christ que le Logos et la chair,[4] il faut entendre par cette chair toute l'humanité de Christ. Mais *Origène* est le premier qui entre sur ce sujet dans des explications plus détaillées et plus précises.[5] D'après lui, il ne pouvait pas y avoir d'union immédiate entre Dieu et un corps; pour que cette union fût possible, il fallait l'intervention d'un être participant des deux natures; cet être intermédiaire est l'âme raisonnable avec laquelle le Logos s'est directement uni. Les âmes placées au même degré, participent plus ou moins au Logos, selon qu'elles aiment plus ou moins leur Créateur et la vertu. Depuis le commencement de la création, l'âme de Jésus s'est trouvée avec le Logos dans une union intime et indissoluble, en sorte qu'elle était tout particu-

[1] Pædag. III, c. 1. — [2] V. c. 1.
[3] De carne Christi., c. 2, 13. Adv. Prax., c. 16.
[4] De carne Christi, c. 5. 18. Adv. Prax., c. 27.
[5] Particulièrement de princip. II, c. 6.

lièrement propre à servir d'intermédiaire dans l'union du Logos avec un corps humain. C'est à cette âme humaine qu'Origène attribuait toutes les manifestations et les dispositions d'esprit qui ne peuvent appartenir à la divinité, par exemple la tristesse (mon âme est saisie de tristesse jusqu'à la mort), la tentation, etc., en sorte que toutes les affections du corps étaient censées ne toucher que l'âme et ne produire aucun changement dans le Logos. D'après lui, le Logos est présent partout, et s'unit perpétuellement aussi avec d'autres âmes pieuses, opinion qui l'empêchait d'admettre que ce Logos se fût jamais enfermé dans un corps, quoiqu'il pensât qu'il s'était uni avec l'âme de Jésus d'une toute autre manière qu'avec celles de Paul, de Pierre et d'autres saints. Il admettait par suite, entre le Logos et l'âme de Jésus, une union mystique et indissoluble, par laquelle l'un et l'autre étaient devenus un; et cette manière de voir le conduisit même à affirmer que, par leur union avec le Logos, le corps mortel et l'âme humaine de Jésus avaient obtenu les propriétés les plus sublimes, avaient participé à la divinité et avaient même passé en Dieu (εἰς Θεὸν μεταβεβηκέναι).[1] — Après lui, nous trouvons généralement admise la doctrine qu'il y a eu une âme humaine en Christ.

Les idées des Pères alexandrins, *Clément* et *Origène*, sur le corps de Christ, ont quelque chose de tout particulier et méritent un exposé spécial.

D'après *Clément*, le corps humain est le principe du mal, parce que c'est de lui que dérivent tous les sentiments, tous les penchants et toutes les passions (τὰ πάθη) qui entraînent au mal. Dieu est exempt de ces désirs et de ces sentiments; il est ἀπαθής; la tâche de l'homme est de tendre à cette ἀπάθεια par l'abstinence et la domination sur soi-même, par l'ἐγκράτεια. Il peut et doit étouffer les mauvais instincts qui l'entraînent au mal; mais il reste toujours sous la dépendance des désirs et des sensations qui se rapportent à des besoins naturels, tels que, par exemple, la faim, la soif, la fatigue, la douleur, etc. Or, le Logos, en prenant un corps humain, pouvait tout aussi peu perdre son ἀπάθεια que ses autres

[1] Contr. Cels. III., c. 5, §. 41.

perfections divines. Comme Clément ne supposait pas en Christ une âme humaine éprouvant seule ces désirs et ces sensations, il ne pensait pas non plus pouvoir admettre que le corps de Christ ait été exempt de tous les besoins qui les font naître. Croire que le Logos ait pu se mettre sous la dépendance de pareilles sensations du corps, lui paraissait absurde et indigne de lui; il lui semblait que le corps de Christ avait dû être absolument et exclusivement au service du Logos, comme un instrument docile, toujours prêt à être mis en usage. Il supposait, par suite, qu'il avait été exempt des besoins de la nourriture, de la boisson, du sommeil, et que c'était une sainte force [1] qui l'avait conservé. Christ avait sans doute souffert, puisque sa destination le voulait ainsi, c'est-à-dire que son corps avait été blessé et tué; mais cela ne lui avait fait éprouver aucune douleur, et il était resté constamment ἀπαθής.

Sur ce point *Origène* s'écarte notablement de son maître. Admettant l'existence d'une âme humaine en Christ, il pouvait admettre aussi qu'il y avait en lui des sentiments et des besoins humains, sous la réserve que ce n'était que l'âme qui les avait éprouvés et non le Logos. Et c'est ce qu'il déclare formellement. Toutefois, l'idée que le corps de Christ avait dû être un instrument parfaitement conforme au but de la manifestation du Logos, l'amena à une autre opinion qui nous frappe. Admettant que le Logos révèle leur salut à tous les êtres doués de raison, et que, dans ce but, il est apparu à chaque classe de ces êtres sous la forme qui leur était propre, il admet aussi que le Logos s'est également manifesté aux différentes espèces d'hommes d'une manière qui répondait aux conditions spéciales de chacune d'elles, et que le corps de Christ avait été formé de façon à être un instrument parfaitement adapté à ce but. Il lui attribue ainsi la faculté d'être apparu, sous différentes formes, aux différents hommes, selon le degré de dignité auquel ils se trouvaient, sans aucune beauté à ceux qui étaient placés au degré le moins élevé et près desquels il n'avait pas d'accès, ainsi qu'il est dépeint dans Esaïe, 53, 2, 3; mais aux hommes dignes de la

[1] Strom. VI, c. 9.

révélation, de telle sorte que la majesté divine leur était devenue plus ou moins apparente ; c'est sous une forme divine qu'il est apparu sur le mont Thabor à ses disciples les plus intimes ; et il est aussi ressuscité avec un corps plus délicat et plus subtil, qui avait moins voilé la divinité qu'un corps ordinaire, et qui, précisément par cette raison, n'avait pas pu être vu par les incrédules, mais uniquement par les apôtres, et encore seulement de temps en temps.[1]

Il est évident que *Clément* et *Origène* n'attribuent pas à Christ un corps apparent, mais un corps réellement humain, auquel ils donnent cependant des qualités particulières, ayant leur raison d'être dans son union avec le Logos, et dans son but, qui est d'être l'organe de la manifestation du Logos. Aussi rejettent-ils tous deux formellement le Docétisme comme une hérésie; et néanmoins cette erreur leur a été fréquemment imputée par des auteurs d'une époque postérieure, à Origène, par Jérôme et Gennadius, et à Clément par Photius, ce qui ne se fit du reste qu'en tirant de fausses conséquences de leurs doctrines. On concluait de ce qu'ils refusaient au corps de Christ certaines qualités corporelles et lui attribuaient certains avantages surhumains, qu'ils n'avaient pas pu le regarder comme un corps vraiment humain. Ce n'était pas, à la vérité, pour eux un corps ordinaire, mais c'était cependant un vrai corps, doué seulement de qualités particulières. Parmi les modernes il est sans doute généralement reconnu qu'Origène n'était pas Docète, mais beaucoup veulent en revanche que Clément ait admis que le corps de Christ n'était qu'apparent. C'est en effet dans ce sens qu'on comprend, par une fausse interprétation, ce passage de la *cohortatio ad Græcos* (cap. 10.) : τὸ ἀνθρώπου προσωπεῖον ἀναλαβών, καὶ σαρκὶ ἀναπλασάμενος τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο. Voyant la chose superficiellement, on a cru reconnaître le Docétisme dans les expressions de *masque*, de *jouer le rôle de l'humanité*, bien que ce passage soit réellement en complète contradiction avec le Docétisme. Ce que veut dire Clément, c'est que le Logos est apparu sur la terre non dans sa forme naturelle, mais sous

[1] Contr. Cels. II, c. 9, §. 8.

l'enveloppe d'un corps humain ; que ce corps lui avait par conséquent servi de masque, et qu'en vivant comme homme sur la terre, il avait joué un rôle contraire à sa vraie nature, c'est-à-dire le rôle d'homme ; mais que ce corps était un corps véritable, puisqu'il est dit expressément que le Logos s'était formé un masque de chair. L'image paraîtra d'autant moins étrange chez Clément, qu'il dit aussi du gnostique :[1] ἀμέμφως ὑπεκρίνετο τὸ δρᾶμα τοῦ βίου, parce que la gnostique a également dans son corps terrestre une vie étrangère à sa véritable nature, son vrai moi demeurant et agissant dans une enveloppe qui lui est étrangère. Jugée d'après une orthodoxie ultérieure, cette figure est sans doute défectueuse, mais ce n'est pas en ce qu'elle met en doute la réalité du corps humain que consiste cette défectuosité, c'est plutôt en ce qu'elle fait apparaître le Logos non pas comme formant dans son union avec l'homme une seule personne, mais comme une personne divine agissant au moyen du corps, ainsi qu'au moyen d'un instrument inanimé. Telle était précisément l'idée de Clément, puisqu'il n'admettait pas d'âme humaine en Christ. *Origène* est tout aussi peu favorable au Docétisme dans le passage où il dit[2] que pour ceux qui ne peuvent pas supporter l'éclat de sa divinité, le Logos condescend à devenir, pour ainsi dire, tel que s'il était chair (οἱονεὶ σὰρξ γίνεται). Ce mot οἱονεὶ ne doit exprimer qu'une idée, c'est que le Logos n'est pas réellement devenu chair, c'est-à-dire ne s'est pas incarné, ou bien qu'il n'est pas devenu entièrement semblable aux autres hommes, attendu que la personne de Christ s'est considérablement distinguée des autres hommes par le Logos qui était immanent en elle.[3]

Tous les Pères s'accordent à admettre la doctrine de *l'anamartésie* de Christ, et *Origène* cherche à l'expliquer par l'union permanente de l'âme de Jésus avec le Logos.

Quant à la *durée du ministère de Jésus* comme révélateur de la vérité, c'est d'abord chez les Gnostiques d'Alexandrie qu'on trouve l'opinion qu'il n'avait enseigné que pendant une année,

[1] Strom. VII, c. 2. — [2] Contr. Cels, c. 2, §. 6.

[3] Gieseler. Comm. qua Clementis Alex. et Origenis doctrinæ de corpore Christi exponuntur 1837.

ce qui fut aussi soutenu plus tard par les docteurs orthodoxes d'Alexandrie, en s'appuyant sur le passage d'Esaïe 61, 1, 2, et notamment par *Clément* et *Origène*. *Irénée* la combat, mais lui en oppose une plus singulière encore. Il admet que Jésus a passé par tous les degrés de la vie humaine, afin de donner à tous les âges un exemple de piété; qu'il a sans doute été baptisé dans sa trentième année, mais qu'il n'a commencé son ministère que lorsqu'il fut arrivé à la maturité de l'âge; que pendant la durée de ce ministère, il a célébré trois fois la fête de Pâques et qu'à sa mort il n'était pas loin de sa cinquantième année. A l'appui de son opinion il invoque une tradition qu'on disait remonter jusqu'à l'apôtre Jean, et le passage Jean, 8, 57 : « Tu n'as pas encore cinquante ans, et tu as vu Abraham? [1] »

Une doctrine à laquelle, à cette époque, on attachait une grande importance est celle de la *descente de Jésus aux enfers*. Pierre est le premier qui y fasse allusion, quand il dit (1 Pierre, 3, 19, 20) que Jésus avait prêché l'Évangile aux esprits de ceux qui, à cause de leur désobéissance, avaient été emportés par le déluge. Christ étant mort, on supposait que pendant le temps de sa mort il était resté dans le Hades, qui était le séjour des morts, et qu'il y avait naturellement continué à s'acquitter de sa mission. Les Pères de l'Église rapportaient aussi à la descente du Christ ce passage du Ps. 16, 10 : οὐκ ἐγκαταλείψεις ἐν ᾅδῃ τὴν ψυχήν μου, et cet autre de l'Epître aux Ephésiens, εἰς τα κατώτερα μέρη τῆς γῆς; mais ils admettaient, comme but de cette descente, que Jésus avait prêché l'Évangile aux justes de l'Ancien-Testament. Convaincu en effet qu'il n'y avait pour les hommes de salut que par Christ et ne pouvant croire cependant que ces justes en fussent exclus, on pensait trouver, pour résoudre cette difficulté, un excellent moyen dans la descente de Christ aux enfers. Christ prêchait encore à ces hommes dans les enfers la rémission des péchés et les emmenait ensuite dans un endroit plus heureux que celui où ils avaient vécu jusqu'alors. *Origène* déclare expressément à ce sujet que c'est l'âme de Christ qui, après s'être séparée du corps, a eu des entretiens avec les âmes demeurant

[1] Iren. adv. Hær. II, c. 22.

dans le Hades. — *Hermas*[1] admet déjà que les Apôtres, après leur mort, sont aussi descendus aux enfers ; qu'ils y ont baptisé, qu'ils en sont remontés avec ceux qui avaient reçu d'eux le baptême; et *Clément d'Alexandrie*[2] présume même que les Apôtres y ont prêché l'Evangile aux Païens. Il convient encore de remarquer que l'article de la descente de Christ aux enfers n'a été insérée que plus tard dans les symboles. Il se trouve pour la première fois dans les trois formules de foi ariennes des années 359 et 360 (La troisième de Sirmium, celle de Nicée en Thrace, et celle de Constantinople). A la fin du IVe siècle, *Rufin* ne le retrouve ni dans le symbole de l'Eglise romaine ni dans celui des Eglises orientales, mais uniquement dans le symbole de l'Eglise d'Aquilée. C'est le commentaire de Rufin sur le symbole apostolique qui fit admettre cet article dans un plus grand nombre d'Eglises.[3]

§. 37. De la rédemption par Christ.[4]

Jésus a délivré les hommes du péché et de la mort qui est la conséquence du péché, et comme ce péché les séparait de Dieu, il les a ainsi réconciliés avec lui en leur montrant la véritable voie du salut, et en leur enseignant à le chercher non dans l'observation d'une loi extérieure, mais dans la régénération des dispositions intérieures, dans une communion intime de l'homme avec Dieu. Il a affermi, par sa mort et sa résurrection, la foi en sa doctrine et la confiance dans le moyen de salut indiqué par lui.

[1] Simil. IX, §. 16. — [2] Strom. VI, c. 6.

[3] *G. H. Waage* de ætate articuli, qua in symbolo apostolico traditur Jesu Christi ad inferos descensus. 1836 ; in-8o. — *J.-A. Dietelmaier* hist. dogmatis de descensu Christi ad inferos. 1768 ; in-8o. — *J.-N. Clausen* dogmatis de descensu J.-C. ad inf. hist. biblica atque ecclesiastica. 1801 ; in-8o. — *Semler* progr., p. 373. — *J.-L. König*. La doctrine de la descente de Christ, aux enfers, d'après l'Ecriture-Sainte, l'Eglise primitive, les symboles chrétiens, etc., 1842 (allem.).

[4] *W. C. L. Ziegler*. Hist. dogm. de redemptione. 1791 ; in-4o. *Bähr*. La doctr. de la mort de Jésus dans les trois premiers siècles, 1832 (allem.) — *Dr Baur*. La doctr. chrét. de l'expiation dans son développ. hist. 1838 (allem.).

Voici comment sont exprimées ces idées dans le Nouveau-Testament : Christ s'est livré pour nos péchés, afin de nous sauver de la corruption du monde (Gal. I, 4.); par sa mort il nous a rachetés de la malédiction de la loi (Gal. 3, 13) ; il a vaincu le diable et détruit sa puissance sur les hommes (Col. 2, 15 ; Hebr. 2, 14) ; il a scellé la nouvelle alliance (I Cor. II, 25); il s'est offert lui-même comme une victime pour le pardon de nos péchés (Eph. 5,2); il s'est donné en rançon (λύτρον, ἀντίλυτρον) pour tous (I Tim. 2, 6) ; il a été mis à mort pour nous comme un agneau pascal (I Pier. 1, 19), et il est devenu en même temps victime et souverain sacrificateur, en sorte que c'est par lui que nous avons été purifiés et sanctifiés (Hebr. 7, 9), et que nous sommes rentrés dans le rapport intime avec Dieu , qui existait entre lui et Adam avant la chute; et c'est le mérite de Christ qui nous a reconquis ce que cette chute nous avait fait perdre (Rom. 5, 12, ss.; Hébr. 2, 14).

La mort de Jésus nous apparaît ainsi dans le Nouveau-Testament comme le point culminant de son œuvre rédemptrice, d'un côté, parce qu'elle a été l'acte le plus sublime de l'amour de Christ qui l'a porté à se sacrifier lui-même, et de l'autre, parce que ce n'est que par elle que son œuvre rédemptrice a inspiré aux hommes la confiance et a pu exercer sur eux des effets durables. La mort de Jésus n'a ainsi tiré son caractère de puissance rédemptrice que de sa vie et de sa doctrine, et surtout de sa résurrection qui l'a fait reconnaître comme le légitime envoyé de Dieu, et qui a imprimé à sa vie, à sa doctrine et à sa mort, le sceau d'une attestation divine. Ce qui fait dire aussi à Paul (Rom. 4, 25) que Jésus a été livré pour nos offenses et qu'il est ressuscité pour notre justification.

Les premiers Pères de l'Eglise célèbrent souvent dans un langage enthousiaste le salut que Christ a apporté aux hommes, et décrivent avec une grande vivacité les mérites éminents que, par sa doctrine et son exemple, il s'est acquis en faveur de l'humanité, ayant été le premier qui lui ait donné une véritable connaissance de Dieu, qui lui ait enseigné un culte digne de Dieu, et qui lui ait présenté, en lui même, l'idéal de la sainteté. Ils célèbrent surtout la mort de Jésus, parce que c'est par elle que

nous avons été purifiés, que nous avons obtenu le pardon de nos péchés et que nous avons été réconciliés avec Dieu. Dans ces tableaux du salut que nous a acquis la mort de Jésus, ils s'en tiennent cependant aux idées du Nouveau-Testament ; ils les amplifient sans doute, surtout en employant toute sorte de comparaisons, mais ils ne vont pas cependant jusqu'à donner un plus grand développement à la doctrine.

Ainsi, ils désignent souvent Christ comme la victime offerte pour nos péchés, comme une rançon donnée pour nous, mais sans indiquer jusqu'à quel point la mort de Christ a été nécessaire pour nous faire obtenir ce pardon des péchés et de quelle manière elle nous l'a réellement procuré. Il disent souvent aussi que Christ a triomphé des démons; *Justin* et *Tertullien* le déduisent du fait que les démons craignent le nom de Christ, et qu'ils sont constamment expulsés par l'invocation de ce nom ; mais ils n'indiquent pas cependant de quelle manière Christ a remporté cette victoire.

Ces Pères soutiennent surtout l'idée fondamentale que ce qui avait été perdu par la chute d'Adam a été regagné aux hommes par le mérite de Christ, et pour rendre cette idée plus palpable, ils aiment à mettre en parallèle, jusque dans les détails, la chute d'Adam et la rédemption par le Christ. Ils répètent souvent, par exemple, que la désobéissance dont Adam s'était rendu coupable à l'égard du bois, a été réparée par l'obéissance que Christ a montrée sur le bois ; [1] que de même que le péché était entré dans le monde par une vierge (Eve), le salut y était aussi entré par une autre vierge (Marie). Ils se plaisent en général à chercher dans les passages de l'Ancien-Testament des allusions typiques à la mort de Christ et au salut qu'il a apporté aux hommes. En cela le Nouveau-Testament leur avait déjà donné un précédent, en représentant l'élévation du serpent par Moïse (Jean, 3, 11) comme une image de l'élévation du Christ sur la croix, et l'agneau pascal, comme un type de Christ offert en sa-

[1] Ξύλον est employé par la Septante dans l'histoire de la chute, pour rendre le mot hébreu qui signifie arbre, et dans le Nouveau-Testament dans le sens de croix.

crifice (I Cor. 5, 7). Du reste, ces interprétations typiques des Pères sont très-souvent forcées. Ainsi *Clément de Rome*, *Justin*, *Irénée* et *Origène* voient dans le fil rouge avec lequel, lors de la destruction de Jéricho, Rahab mit sa maison à l'abri du danger (Jos. 2), une image de la délivrance par le sang de Christ. *Justin*,[1] *Irénée*,[2] *Tertullien*[3] voient dans le récit qui se trouve 2 Rois, 6, 5 ss. une allusion typique à la croix. De même que la cognée était tombée dans le Jourdain, et s'y était enfoncée, de même, disent-ils, nous étions plongés dans l'abîme de l'erreur et du péché; mais de même aussi qu'Elie, avec un morceau de bois qu'il jeta dans l'eau, fit nager la cognée, Christ, par le bois sur lequel il a souffert, nous a également sauvés de cet abîme du péché. *Barnabas*[4] et *Justin*[5] prennent les deux boucs, dont l'un était sacrifié pour l'expiation des péchés du peuple et l'autre relâché (Lev. 16), pour un type de la passion et de la mort de Christ, cherchant à faire voir que ce qui était arrivé isolément à chacun de ces deux boucs, Christ l'avait éprouvé seul et complétement.

Nous trouvons ainsi chez les premiers Pères des essais de représenter sous une forme vivante, au moyen de comparaisons, ce que Jésus a fait pour les hommes et quels bienfaits il a répandus sur eux, mais ils n'ont pas encore l'idée de montrer comment par lui nos péchés ont été expiés et les démons vaincus; comment par lui la félicité de la vie future et l'immortalité nous ont été acquises, c'est-à-dire à quelles conditions cela devait nécessairement arriver, et comment ces conditions ont été remplies par Christ. *Irénée* est le premier chez lequel nous trouvons sur ce sujet quelques idées plus avancées :

Pour lui, tout le mérite de Christ se résume en ce que, comme Dieu, il a renouvelé en lui-même la création primitive de l'homme, qu'il a tué le péché, anéanti la mort et gagné pour les hommes une vie nouvelle;[6] et il dit ail-

[1] Dial, c. 86. — [2] V. 17, 4. — [3] Adv. Jud., c. 13.

[4] C. 7. — [5] Dial. c. Tryph. c. 40.

[6] III, 18, 17. Deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans. — ἀνακεφαλαιώσας, renovans — ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem, et vivificaret hominem.

leurs [1] que Christ a combattu et a vaincu ; qu'il a combattu comme homme pour ses pères, payé par son obéissance pour la désobéissance, enchaîné le fort, délivré les faibles, et donné à sa créature le salut en détruisant le péché ; que son action a, par suite, été double : rédemptrice, puisqu'il nous a délivrés de l'empire des démons et du péché ; réconciliatrice, puisqu'il a rétabli dans les hommes l'image de Dieu et leur a rendu la grâce de l'Éternel ; qu'il a accompli tout cela par son incarnation, attendu qu'étant à la fois Dieu et homme, il a vaincu les démons, rétabli dans sa propre personne l'image de Dieu, et fait obtenir aux hommes, par son obéissance et son intercession auprès de Dieu, le pardon de leurs péchés ; que cela s'est fait surtout par sa mort qui est le comble de son obéissance.

C'est *Irénée* qui indique comment Christ a vaincu le diable.[2] Le diable avait, nous dit-il, soumis l'homme à son pouvoir en lui persuadant de transgresser la loi divine. C'est ce peché, cette chute, qui a été la cause de la domination de Satan ; c'est par-là qu'il a enchaîné l'homme. Il ne pouvait être vaincu que par l'homme lui-même qui, pour remporter la victoire, devait briser sa chaîne. C'est ainsi que Christ le vainquit lorsqu'il fut tenté par lui ; homme, il repoussa le tentateur, le convainquit d'avoir violé la loi ; puis le Logos l'enchaîna comme un apostat et lui enleva ses instruments, c'est-à-dire les hommes qu'il avait tenus injustement en son pouvoir. Pour pouvoir réconcilier Dieu et l'homme, il fallait que Christ fût à la fois l'un et l'autre ;[3] s'il n'avait pas vaincu comme homme l'ennemi de l'homme, il ne l'aurait pas vaincu de la bonne manière ; mais si Dieu ne nous avait pas accordé le salut, nous ne le posséderions pas d'une manière certaine ; sans l'union de l'homme avec Dieu, nous n'aurions pas pu obtenir l'immortalité et l'indestructibilité. Il fallait que le médiateur entre Dieu et l'homme fût allié à l'un et à l'autre pour les réconcilier ensemble. Il fut homme, pour être tenté, et Logos, pour être glorifié.[4] Le Logos resta au-dessus de toute atteinte lorsqu'il fut tenté, lorsqu'il souffrit et mourut ;

[1] III. 18, 6. — [2] V. 21, 2, 3. — [3] III, 18, 7. — [4] III, 19, 3.

mais c'est avec son assistance que l'homme Jésus vainquit, persévéra, ressuscita et fut admis dans le ciel.

Voici quel est le sens de ces passages : L'humanité avait été vaincue par Satan qui la tenait enchaînée. Le Logos mit fin à cet état en devenant lui-même homme et en vainquant, comme tel, le démon. De même que la chute d'Adam avait fait tomber l'humanité dans cette captivité, la victoire de Christ l'en a délivrée. Cette victoire, Christ l'a remportée par sa constante obéissance dont l'avait rendu capable son union avec le Logos. Mais le comble de cette obéissance a été sa mort.[1] — Par son obéissance sur le bois, il a expié la désobéissance que les hommes avaient commise à l'égard du bois ; comme dans le premier Adam nous avions offensé Dieu en violant son commandement, de même nous avons été réconciliés avec lui dans le second Adam parce qu'il a été obéissant jusqu'à la mort.

En s'unissant à l'humanité, le Logos lui a donné la possibilité de vaincre Satan, en le vainquant d'abord lui-même, comme homme, et en rendant ainsi les autres hommes capables de remporter une semblable victoire. Mais il ne suffisait pas de délivrer l'homme de la domination du diable, il fallait aussi le réconcilier avec Dieu en obtenant le pardon de sa faute et le rétablissement de sa ressemblance avec le Créateur. Cela s'est accompli par le fait que le Logos s'est uni à l'homme et lui a communiqué l'Esprit.[2] De même qu'au commencement de la création le souffle de Dieu a animé Adam et en a fait un homme raisonnable, de même dans les derniers temps la parole du Père et celle de l'Esprit se sont unies à cette créature et ont ainsi produit un homme vivant et parfait, afin que, comme nous sommes tous morts en Adam, — l'homme physique, — nous devenions tous vivants en l'homme spirituel, et que nous arrivions ainsi à être de véritables hommes formés à l'image et à la ressemblance de Dieu.[3] La même main de Dieu, dit-il, c'est-à-dire le Logos, qui a primitivement formé l'homme, ne l'a jamais abandonné, mais il le développe et le complète à l'image et à la ressemblance de Dieu. On a sans doute toujours su que l'homme avait été créé à l'image de Dieu ; mais on

[1] V. 16, 3. — [2] V. 1, 3. — [3] V. 16.

n'a pas bien connu cette image. C'est précisément pourquoi l'homme a si facilement perdu sa ressemblance avec Dieu. Mais quand la parole, à l'image de laquelle l'homme a été créé, s'est faite chair, elle a rendu leur vivacité et leur fermeté à l'image et à la ressemblance. Car Christ a, dans sa propre personne, montré à l'homme l'image d'après laquelle il a été créé, et a complétement rétabli sa ressemblance en le rendant de nouveau, par le Logos visible, semblable au Père invisible. C'est, dit encore Irénée, par la trangression du commandement divin que les hommes sont devenus ennemis de Dieu; c'est pourquoi Christ nous a réconciliés avec Lui par son incarnation, en intercédant pour nous auprès de Lui, en atténuant notre désobéissance par sa propre obéissance, et en nous disposant aussi à nous soumettre à Dieu et à nous conduire d'une manière qui lui soit agréable. Mais il possédait aussi le pouvoir de remettre aux hommes leurs péchés.[1] C'est par le même Logos qu'avait été donné au premier homme le commandement de Dieu, transgressé ensuite par lui; et c'est aussi par lui que Dieu nous a promis la rémission des péchés. Car le Logos devenu homme tenait de Dieu le pouvoir de pardonner les péchés, puisqu'il était à la fois homme et Dieu, afin qu'en supportant, comme homme, les souffrances humaines, il pût, comme Dieu, avoir pitié de nous et nous pardonner nos péchés. Il a effacé ainsi l'obligation écrite attestant notre culpabilité et l'a attachée à la croix, afin qu'après avoir été, à cause du bois, débiteurs de Dieu, nous obtenions aussi par le bois le pardon de notre faute.

Cependant tous ces bienfaits ne nous tombent pas en partage sans notre volonté. C'est sans doute illégitimement que le diable a régné sur nous,[2] puisque par notre nature nous appartenions à Dieu, et que c'est par un pouvoir illégitime que Satan s'est dès lors emparé de nous. Pourtant le Logos ne nous a pas repris avec violence comme sa propriété; mais il nous a délivrés de la domination du démon d'une manière raisonnable (*rationabiliter*), c'est-à-dire par la persuasion (*secundum suadelam*).[3] Cette persuasion

[1] V. 17.

[2] Cf. Epist. ad Diognetum, p. 499. (υἱὸν ἔπεμψεν) ὡς πείθων, οὐ βιαζόμενος. βία γὰρ οὐ πρόσεστι τῷ Θεῷ.

[3] V. I, 1.

n'est pas naturellement, comme quelques-uns l'ont entendu, une persuasion du diable, mais une persuasion des hommes, au moyen desquels le Logos nous a disposés au bien et portés à renoncer au mal par une libre décision de la volonté. Car les hommes sont, d'après Irénée :[1] *rationabiles, examinatores et judiciales et non (quemadmodum irrationabilia, sive inanimalia, quæ sua voluntate nihil possunt facere, sed cum necessitate et vi ad bonum trahuntur) inflexibiles.*— De cette manière le Logos a pourvu à ce que la justice ne fût pas blessée et que la créature de Dieu ne périt point *(ut neque quod est justum confringeretur, neque antiqua plasmatio Dei deperiret).* La justice de Dieu exigeant que les hommes soient récompensés ou punis selon la manière dont ils se sont conduits en usant de leur liberté, les entrainer de force au mal eût été un procédé injuste.

Ainsi, d'après Irénée, Christ a sauvé les hommes non seulement par sa mort mais aussi par l'œuvre à laquelle il a consacré sa vie. Il a vaincu le diable qui tenait les hommes en captivité, et leur a rendu ainsi la liberté. Dans sa propre personne, il leur a fait voir l'image divine d'après laquelle ils avaient été créés et leur a facilité ainsi le retour à la ressemblance avec Dieu C'est de cette manière qu'après les avoir délivrés du mal, il les a conduits au bien; il a été en même temps leur intercesseur auprès de Dieu et leur a remis leurs péchés en vertu de la puissance divine qui était en lui. C'est par sa parfaite obéissance envers Dieu qu'il a pu accomplir tout cela, et ce qui a mis le comble à cette obéissance c'est sa mort. Ce n'est cependant pas cette mort seule qui a opéré la rédemption, car elle n'a fait que compléter ce que Christ avait déjà commencé par sa vie et sa doctrine. Irénée se sert aussi de l'expression biblique que Christ s'est donné en rançon,[2] et nous a délivrés ainsi du diable et du péché, mais il ne développe pas davantage cette image et n'aborde pas les questions de savoir à qui Christ s'est donné en rançon et comment la rédemption des hommes s'est opérée par cette rançon.[3]

[1] IV, 37, 6.

[2] V, I, 1. — [3] *L. Duncker.* La Christologie de saint Irénée. Gœttingue, 1843, (allem.). — [1] In Joh., t. VI, p. 36.

Origène est le premier qui traite ces questions plus à fond et qui cherche à montrer comment la mort de Jésus a pu influer sur la délivrance des hommes. Pour les résoudre, il allègue préalablement que, d'après le témoignage de l'histoire, il est arrivé fréquemment que pour éloigner des calamités publiques, telles que la peste, la famine, etc., un innocent s'est voué à la mort et a mis ainsi fin à ces calamités, par la raison que la puissance du démon, d'où elles proviennent, est brisée lorsque quelqu'un se dévoue pour tous les autres, de la même manière qu'une bête venimeuse est rendue innoffensive par des incantations. C'est pour produire un effet semblable que Christ a subi la mort sur la croix, c'est-à-dire pour chasser et vaincre le chef des démons qui avait soumis à sa puissance les âmes de tous les hommes; parce que lui seul était capable par sa valeur morale de délivrer les hommes du fardeau des péchés qui les rendaient esclaves du diable.[1] Origène pense que de même que l'humanité tout entière a été rachetée par le sang de Christ, quelques-uns pourraient bien aussi être rachetés par le sang des martyrs.[2]

Toutes ces analogies ne pouvaient cependant faire comprendre aux Païens que la *réalité* de la rédemption par la mort de Jésus; elle ne leur expliquait nullement de quelle *manière* elle s'était opérée. Mais Origène entreprend aussi de résoudre cette dernière question, et voici ce qu'il dit[3] à l'occasion du passage Matth. 26, 1 : Le diable, de crainte que par sa doctrine Jésus ne lui enlevât l'humanité, a livré le Sauveur à la mort de la croix, sans pressentir que par cette mort les hommes lui seraient encore bien mieux enlevés que par les doctrines et les miracles de Jésus. C'est précisément pourquoi, ajoute-t-il (à propos de Matth. 17,22)[4] Dieu a, par amour pour les hommes, livré son Fils au diable, afin que de cette manière le règne de Satan fût détruit. Le passage de Matth. 20, 28,[5] lui inspire les réflexions suivantes : Le Christ, en mourant, a remis son *esprit* entre les mains de Dieu (Luc, 23, 46); mais il a livré son *âme* en rançon (λύτρον) pour nous;

[1] Contr. cels. I. C. 8. §. 4. — In Joh. XXXIII, §. 14.
[2] Exhort. ad Martyr. — [3] Commentariorum series, §. 75.
[4] T. XIII, 8. 9. — [5] T. XVI, 8.

(d'après Matth. 20, 28), afin de nous délivrer de la puissance du diable. Car le diable la prenant pour une âme ordinaire, voulut la conduire dans son royaume, celui de la mort, et la maîtriser; mais là il ne put supporter les tourments qu'il éprouvait en voulant retenir une âme si pure. La mort elle-même, dont la puissance sur les hommes repose uniquement sur le péché, ne put pas non plus dominer cette âme qui, demeurée libre parmi les morts, l'emporta tellement en puissance sur la mort que tous ceux qui voulaient la suivre ont pu se soustraire à l'empire de la mort, et revenir à la liberté, sans que la mort ait pu rien contre eux. Origène explique ainsi la Rédemption par le fait admis par lui que le diable n'ayant pu supporter la présence d'une âme parfaitement pure, avait dès lors été contraint de lui accorder la délivrance des âmes des autres hommes. C'est en se plaçant à ce point de vue qu'il appelle le sang de Christ le prix, la rançon par laquelle il nous a rachetés du diable;[1] mais il représente aussi ce fait comme une victoire de Christ sur Satan qui avait retenu les hommes sous sa domination.[2] Ce n'est donc pas dans le sens propre qu'Origène admet que Christ ait livré son âme au diable comme une rançon, c'est seulement dans un sens impropre et figuré.

Origène entend par la mort dont Christ nous aurait sauvés, la mort spirituelle, la chute de l'âme dans le péché, et sa détention dans le Hades.[3] Car, d'après lui, la chute a eu pour résultat non la mort physique des hommes, mais leur reclusion dans le Hades où domine la mort. D'autres Pères qui conçoivent la mort physique comme étant la suite du péché, cherchent à prouver que Christ a aussi triomphé de cette mort. Ainsi de *Lactance*[4] qui prétend que par sa descente aux enfers, Christ a dompté la mort et ouvert le Hades qui n'a plus pu dès lors retenir les hommes comme auparavant, en sorte qu'une résurrection du corps à une heureuse immortalité est devenue possible, résurrection qui assure même au corps cette immortalité.

Une idée toute particulière d'Origène que nous devons encore

[1] Comment. in Rom. 2, 13. — [2] In Gen. hom. XVII, 6. IX, 3.
[3] In Matth., t. XIII, 9. In Joh., t. XX, 34. — [4] IV, 10. 12.

mentionner est celle que Christ est mort non seulement pour les hommes, mais pour tous les êtres intelligents, et qu'il est le grand souverain sacrificateur qui s'est livré comme une victime pour tous les êtres raisonnables. Car de tout temps le Logos a été chargé du gouvernement des êtres intelligents et de la mission de les ramener à leur état primitif de pureté et de félicité, ou de les sauver. La défaite du diable par la mort de Christ a ainsi profité à tous les êtres doués de raison, puisque par elle la puissance du démon a été détruite.

§. 38. De la rémission des péchés, de la participation au salut donné par le Christ et de ses conditions.[1]

Les Pères de l'Eglise enseignent que pour pouvoir participer à la grâce de Dieu et aux bénédictions du christianisme, les hommes sont astreints à trois conditions que ces Pères nomment la foi, la repentance et les bonnes œuvres. Mais d'après eux l'efficacité de toutes les trois dépend d'une condition préalable : le baptême.

Chez Paul, la foi est l'appropriation interne du christianisme, non-seulement par l'intelligence, mais aussi par le sentiment et la volonté, et par la constante aspiration de l'âme à s'élever à Dieu, laquelle provient des deux premiers éléments. Aussi la foi est-elle pour Paul le seul moyen d'être justifié devant Dieu. La foi, comme il l'entend, doit nécessairement produire d'elle-même de bonnes œuvres ; mais des œuvres faites en dehors de la foi et non inspirées par elle, quelle qu'en puisse être l'apparence extérieure, ne peuvent jamais être considérées comme de bonnes œuvres.

Dans la période qui nous occupe, les Pères comprennent encore la foi dans ce sens profond et large et ne la séparent pas encore de la transformation intérieure et morale ni des bonnes œuvres qui en résultent. Aussi la proclament-ils souvent et formellement comme l'unique condition de la justification devant Dieu.[2] Si

[1] *Heubner*. Hist. antiquior dogmatis de modo salutis tenendæ et justificationis seu veniæ peccatorum a Deo impetrandæ instrumentis. Wittenb. 1805 ; in-4o.

[2] P. ex. Barnabas c. 6. Clem. Rom. ep. I., c. 32. Iren. IV, c. 6, §. 5 : « credere ei est facere ejus voluntatem ; » et de cette foi il dit c. 5, §. 5 : Fides quæ est ad Deum altissimum justificat hominem. »

avec la foi ils exigent aussi de bonnes œuvres, l'amour et d'autres témoignages moraux, ils ne les considèrent cependant pas comme indépendants de la foi, mais comme provenant nécessairement d'elle, quand elle est ce qu'elle doit être, une véritable foi. Aussi Clément d'Alexandrie nomme-t-il la foi μεγίστη ἀρετῶν μήτηρ,[1] et ailleurs ἐργάτις ἀγαθῶν, καὶ δικαιοπραγίας θεμέλιος.[2]

Mais cette foi ne devient moyen de salut que par le *baptême*, et pour le recevoir deux choses sont nécessaires : la repentance et la foi. Par le baptême on obtient une rémission complète de tous les péchés antérieurement commis, et par lui l'homme redevient aussi pur qu'il l'était à sa naissance. En recevant le baptême, il se consacre à Christ, s'oblige à croire en lui et, par suite aussi, à mener une vie morale et vertueuse.

Mais lorsque l'homme devient infidèle à ces vœux du baptême et retombe ensuite dans le péché, il ne lui est plus jamais accordé une rémission de ses fautes aussi complète et aussi certaine que dans le baptême; il ne lui reste que la repentance pour se réconcilier par elle avec Dieu; mais l'effet de ce moyen n'est jamais aussi instantané, ni en tout cas jamais aussi certain que l'effet du baptême. Les Pères de l'Eglise font une grande différence entre la rémission des péchés résultant du baptême et celle résultant d'une repentance venant ensuite. C'est ce que dit Origène à propos des Ps. 32 et 85, et voici comment il s'exprime en parlant du dernier : ἀφίενται μὲν αἱ ἀνομίαι διὰ βαπτίσματος, καλύπτονται δὲ αἱ ἁμαρτίαι διὰ τῆς πικρᾶς μετανοίας, — par le baptême, les péchés sont complétement effacés, l'effet de la pénitence est seulement de les couvrir et de les faire oublier.

Quant à la nature de la pénitence, les écrivains ecclésiastiques de cette époque reconnaissent sans doute qu'elle consiste principalement dans la tristesse que fait éprouver au cœur du pécheur le sentiment de ses fautes; et c'est sur quoi insistent en particulier *Clément d'Alexandrie* et *Origène;* mais on exigeait aussi que cette tristesse éprouvée par l'âme se manifestât extérieurement par des mortifications, et les Pères de l'Église d'Occident attachent à cela une importance toute particulière. *Tertullien*

[1] Strom. II, c. 4. — [2] Strom. V, c. 13.

exige des jeûnes fréquents, la restriction de toutes les jouissances, des pleurs et des gémissements;[1] d'accord avec *Cyprien*, il regarde la pénitence comme d'autant plus salutaire, que les tortures que l'on s'inflige sont plus cruelles. Comme aucun chrétien n'est complétement exempt de péché, chacun avait nécessairement besoin de faire constamment pénitence. Quant aux péchés moins graves, on laisse à chacun la faculté de les expier par la pénitence. Mais il en était autrement des grandes fautes qui faisaient exclure le pécheur du sein de l'Église; car cette exclusion le privait aussi des bénédictions du christianisme et de la grâce de Dieu. S'il voulait être admis à y participer de nouveau, il lui fallait d'abord obtenir de rentrer dans l'Église; et, dans ce cas, c'était elle qui prescrivait l'espèce de pénitence à faire, c'est-à-dire les exercices pénitentiels auxquels il fallait se livrer. Les excommuniés étaient d'abord tenus à confesser leurs fautes à tous les membres de la communauté, en versant des larmes, puis à exprimer leur repentir et à demander qu'on leur imposât la pénitence qu'ils méritaient. Alors on leur assignait un certain espace de temps qu'ils devaient passer en se livrant à toute sorte d'exercices de pénitence. Il en résultait qu'on attachait une très-grande importance à ces pratiques extérieures, ce qui, dans bien des cas, ne pouvait certainement pas manquer de nuire à la véritable repentance de l'âme. *Tertullien*[2] et *Cyprien*[3] emploient déjà l'expression que par la pénitence satisfaction est donnée à Dieu. Il est vrai que pour eux *satisfacere Deo* ne veut pas dire donner à Dieu une véritable compensation pour le péché commis, mais s'acquitter de ce que Dieu demande, contenter Dieu; toutefois c'est cette expression qui a favorisé la fausse idée que de pareilles pénitences purement extérieures pouvaient complétement expier les péchés. A l'égard de la pénitence publique imposée par l'Église, *Hermas*,[4] *Clément d'Alexandrie*[5] et *Origène*[6] soutiennent qu'après le baptême on ne devait être admis qu'une seule fois à faire publiquement pénitence, c'est-à-dire que l'Eglise, ne pouvait admettre quelqu'un à la pénitence publique qu'une seule

[1] De pœnit., c. 9. — [2] De pœnit, c. 5, 6. — [3] De lapsis.
[4] Mandat. IV, c. 3. — [5] Strom. II, c. 12. — [6] In Levit. homil. IX.

fois après sa première excommunication, principe qu'aggravèrent encore les Montanistes, et après eux, l'Eglise d'Occident, surtout celle d'Afrique, en décidant qu'après le baptême, un chrétien exclu de l'Eglise, ne pouvait plus obtenir d'y rentrer par une pénitence publique. Ce n'était pas leur intention de détourner généralement par là l'excommunié de demander la pénitence; ils voulaient au contraire l'y engager; mais ils soutenaient que l'Eglise ne pouvait pas conclure de ce que le coupable se soumettait à une certaine pénitence publique, que la rémission de ses péchés lui était accordée.

La troisième condition pour obtenir le pardon des péchés, ce sont les *bonnes œuvres*, l'obéissance aux commandements de Dieu, la probité. Les Pères de cette période ne méconnaissent nullement le rapport intime qui existe entre la moralité chrétienne et la foi; mais il regardent la première comme une conséquence nécessaire de la dernière. C'est l'opinion de *Clément d'Alexandrie*, *d'Origène* et de *Cyprien*. Ils parlent d'une double loi morale : la loi naturelle, inscrite dans le cœur de l'homme, et la loi révélée, qui s'accordent toutes deux ensemble, et ils remarquent que le Nouveau-Testament présente une morale plus parfaite que l'Ancien-Testament, et que les prescriptions rituelles de la loi de Moïse ne sont plus obligatoires. Ils reconnaissent ainsi que le chrétien n'est plus astreint à une loi extérieure et que ce sont les dispositions du cœur qui font le chrétien. Ils recommandent cependant certaines bonnes œuvres comme particulièrement agréables à Dieu et comme ayant plus spécialement la vertu de faire obtenir la rémission des péchés; ainsi, par exemple, *l'aumône*. Recommandée déjà dans le Siracide, 3, 83 et dans le livre de Tobie 4, 11, comme effaçant les péchés, elle l'est plus fortement encore par *Barnabas*, *Clément d'Alexandrie*, *Cyprien* et *Lactance* qui, tous, enseignent qu'elle fait pardonner les péchés; *Hermas* et *Origène* en donnent pour raison qu'en le faisant le riche s'assure l'intercession du pauvre pour lui, intercession qui est d'une grande efficacité auprès de Dieu. Le *Jeûne* aussi n'est pas moins recommandé, comme il l'avait déjà été dans les livres de l'Ecclésiastique et de Tobie. Mais ce qui de toutes les bonnes œuvres était con-

sidéré comme la plus méritoire, c'était le martyre qui, aussi bien que le baptême, effaçait tous les péchés précédemment commis, mais qui de plus enlevait toute possibilité d'en commettre à l'avenir et qui conduisait aussitôt dans le paradis et dans la société du Seigneur. C'est ce qui le faisait aussi nommer le baptême du sang.

Ce rehaussement de certaines bonnes œuvres, présentées comme étant particulièrement agréables à Dieu, ne pouvait manquer d'exercer une influence fâcheuse sur la morale. Car l'attention était principalement attirée ainsi sur les actes extérieurs et détournée des dispositions intérieures, qui sont cependant le fondement de toute vraie moralité.

Mais ce qui exercait une influence beaucoup plus nuisible encore, c'était l'opinion développée et répandue par quelques docteurs de l'Eglise de cette époque, notamment par *Hermas*, *Origène* et *Cyprien*, que l'homme peut faire plus que ce que le devoir exige, qu'il peut ajouter encore quelque chose à ce que Dieu a demandé et acquérir ainsi un mérite particulier. Hermas faisait consister cela dans les privations que l'on s'imposait pour pouvoir donner aux pauvres; mais les Pères subséquents y voyaient surtout le renoncement volontaire au mariage. Cette supposition d'œuvres surérogatoires, portait naturellement le trouble le plus complet dans toutes les idées morales. Car oubliant la doctrine de Christ, que l'homme ne peut jamais accomplir parfaitement la loi divine et qu'il a, par conséquent, toujours besoin de la grâce de Dieu, on s'imaginait qu'il pouvait faire plus que ce que la loi demandait, et qu'il était, par suite en droit de prétendre à la félicité éternelle comme à une chose qui lui était due.

§. 39. Doctrine des effets de la grâce divine, de leurs rapports avec la liberté de l'homme et de la prédestination.

Dans le Nouveau-Testament la foi et la conversion de l'homme sont représentées tantôt comme un don de Dieu, tantôt comme quelque chose que l'homme doit obtenir par ses propres efforts. Les hommes sont appelés à s'améliorer, à croire et à renoncer aux péchés; mais il leur est aussi promis que Dieu

leur donnera, pour tout cela, les forces nécessaires. L'un de ces éléments est aussi nécessaire que l'autre. L'homme doit croire à sa liberté pour jeter un regard joyeux sur l'œuvre de sa sanctification et y travailler courageusement; mais il doit aussi, dans cette œuvre si importante, reconnaître sa dépendance de Dieu, pour ne pas s'exagérer ses propres forces et ne pas sacrifier sa piété à son amélioration morale.

Mais le Nouveau-Testament ne distingue pas exactement ce qui dans la conversion et l'amélioration du cœur humain revient réellement à Dieu, de ce qui revient à l'homme, et dans quel rapport se trouve la part de Dieu avec celle de l'homme. Cela devint de bonne heure dans l'Église l'objet d'explications plus ou moins claires et donna lieu plus tard à des discussions fort graves.

Dans la période qui nous occupe, cette question, n'éveillant pas encore de querelles, n'est pas encore non plus examinée sous toutes ses faces.

Ceux qui s'en occupent le plus sont les Docteurs de l'Eglise grecque, engagés à cela par l'erreur païenne du fatum et par l'erreur gnostique que les natures pneumatiques ne peuvent absolument pas être perdues, erreurs qui détruisaient complétement la liberté de l'homme. Aussi les docteurs grecs prennent-ils résolument sa défense. *Clément d'Alexandrie* et *Origène* se distinguent surtout par la clarté et la précision avec lesquelles ils développent l'idée de cette liberté. Dieu, disent-ils, accorde sans doute son assistance aux hommes pour faire tout ce qui est bien, mais il ne les contraint pas. D'après leurs explications, cette assistance de Dieu consiste surtout en ce qu'il les a dotés d'une nature morale et qu'il leur a donné par des moyens extérieurs et historiques, toute sorte d'instructions et d'excitations au bien. Ils font cependant aussi mention d'une action de Dieu sur le cœur de l'homme,[1] par laquelle il y souffle la force dont ont besoin ceux qui s'efforcent de vivre dans la voie du bien et les soutient dans leurs efforts; et Origène dit que l'Esprit saint se communique à ceux qui en sont dignes, pour les sanctifier et les

[1] V. *Clément d'Alex.* Strom, VII, c. 7.

purifier.[1] Mais ils écartent avec grand soin toute idée d'une action coërcitive sur les hommes, qui les pousserait forcément à la foi, à la vertu, au bien ou au mal. Origène[2] s'efforce surtout de combattre cette erreur et d'expliquer les passages de la Bible qui attribuent à Dieu l'amélioration ou l'endurcissement d'un homme, de manière à ce qu'ils ne semblent plus le justifier.

Nous ne trouvons pas chez les docteurs de l'Église d'Occident des explications aussi précises sur ce sujet que chez *Clément* et *Origène*. Cependant eux aussi professent ouvertement la doctrine de la liberté humaine, et *Tertullien* dit expressément[3] que les hommes jouissent encore aujourd'hui de la même liberté qu'Adam. *Cyprien* fait également dépendre la foi et l'incrédulité de notre libre arbitre, et si, dans d'autres passages, il fait dériver tout le bien qui est dans l'homme de l'action de Dieu sur son âme, il suppose cependant toujours que l'homme, en conservant son innocence, doit préparer au Seigneur une demeure dans son cœur et se rendre digne de la grâce divine.

Tous les Pères de cette période admettent donc d'un commun accord que la première résolution que prend l'homme de faire le bien, doit sortir de son cœur, qui alors est assisté et fortifié par la grâce divine, en sorte que son salut est l'effet de sa propre volonté. C'est pourquoi ils ne peuvent non plus concevoir la prédestination divine que comme un résultat de la prescience divine. Ils s'accordent tous à dire que Dieu a prédestiné les hommes à la félicité ou à la damnation, en ce sens qu'il a prévu les actions qu'ils doivent accomplir, en usant de leur liberté et qui les rendent dignes ou de récompenses ou de punitions; que la prescience de Dieu n'est cependant pas la cause de ces actions, mais qu'elles sont au contraire la cause de la prévision. Du reste, d'après l'opinion générale de cette époque, l'effet de l'œuvre expiatoire de Christ s'étend sur tous les hommes, en sorte qu'il dépend de chacun de participer aux bénédictions du christianisme en s'y associant volontairement.

[1] De princ. I, c. 3, §. 7. 8.
[2] Lib. de oratione.
[3] Adv. Marc. II, c. 8.

§. 40. Des sacrements.

L'Eglise primitive ne reconnaissait que deux actes sacrés institués par Christ lui-même et revêtus par lui d'une efficacité divine : le Baptême et la Sainte Cène, mais elle n'avait pas encore pour les désigner de terme général s'appliquant à l'un et à l'autre. Car l'expression de μυστήριον ou *sacramentum* n'était pas employée dans un sens spécial pour désigner ces actes sacrés, mais s'appliquait ordinairement à une doctrine ou à un certain acte du culte. *Tertullien* parle bien quelque part[1] de *sacramentum baptismatis* et *Eucharistiæ ;* mais dans d'autres passages[2] il entend par *sacramentum* la religion en général. Le baptême était considéré comme l'acte par lequel l'homme était admis dans le christianisme, et qui lui en ouvrait l'entrée pour le faire participer à toutes les bénédictions qu'il renferme, au pardon des péchés, à la grâce divine et à la lumière qui éclaire et renouvelle l'homme intérieur. Comme la demande du baptême était déjà un signe de repentir, de pénitence et de dévouement à Christ, et que l'on devait dès lors supposer chez l'homme qui le recevait, le repentir, la pénitence et la foi, véritables conditions de la rémission des péchés, le Nouveau-Testament signale ce dernier bienfait comme étant déjà un effet du baptême. Les docteurs de l'Eglise de cette période font beaucoup ressortir cet effet, en attribuant au baptême la vertu d'effacer les péchés antérieurement commis, et d'éclairer, de sanctifier l'homme par le Saint-Esprit. On applique même au baptême les mêmes termes dont on se servait pour désigner ces effets. En considération du premier de ces effets, on le nomme ἀναγέννησις, λοῦτρον, et en considération du second, φώτισμα. Plusieurs docteurs de l'Eglise, en particulier *Justin* et *Origène*, remarquent expressément qu'une condition du baptême est le repentir des péchés commis, et qu'il ne purifie que ceux qui se repentent réellement. D'autres Pères exigent, comme condition, la foi. Or, comme la pénitence et la foi sont ici considérées comme inséparables, il en résulte que l'on regardait

[1] Adv. Marc. IV, 30.
[2] P. ex. adv Marc. V. 18. adv. Prax. c. 30.

l'une comme impliquant l'autre. On se figurait, du reste, que le baptême produisait sur l'esprit un effet immédiat et surnaturel. Ainsi *Clément* dit[1] que, dans le baptême, l'œil de l'esprit s'ouvre immédiatement et devient lumineux, parce que nos péchés qui l'obscurcissaient, sont chassés comme un brouillard par l'esprit divin. *Tertullien*[2] compare l'eau du baptême à celle de la piscine de Bethsaïda; de même que celle-ci guérissait des maladies corporelles, de même le baptême guérit des maladies spirituelles, puisqu'il délivre les hommes de leur culpabilité et de la punition qu'elle encourt. Il admet[3] un ange spécial présidant au baptême, comme c'était un ange qui, en touchant l'eau de la piscine de Bethsaïda, lui communiquait une vertu curative (Jean 5, 4), et dit que l'homme ne reçoit pas de nouveau dans le baptême l'Esprit saint qu'il avait perdu par le péché, mais que par cet ange il est amené à se laver de ses péchés et préparé ainsi à recevoir le Saint-Esprit. *Cyprien*[4] dit de même que, par l'effet de son baptême, une nouvelle lumière s'était répandue dans son cœur, par laquelle ce qui lui était obscur était devenu clair, ce qui lui avait été difficile, avait été rendu facile, et ce qui lui avait été impossible, était devenu possible.

La description de la manière dont le baptême était administré trouvant sa place dans l'histoire du culte chrétien, nous ne pouvons en mentionner ici que quelques points qui ont plus de rapport avec la doctrine. Les Apôtres baptisaient immédiatement quiconque reconnaissait Jésus comme le Messie, et ne donnaient qu'après le baptême une instruction plus étendue sur le christianisme. Mais bientôt on trouva plus convenable d'en faire précéder le baptême. Celui qui voulait passer au christianisme devenait d'abord catéchumène, pour être instruit dans la doctrine chrétienne et préparé au baptême. Il est très douteux que les Apôtres aient baptisé des enfants ne pouvant encore ni parler ni penser. La première trace d'un pareil baptême (*pédobaptisme*) se trouve chez *Irénée*, II, 39, où nous lisons : ***Omnes venit — salvare, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros, et juvenes et seniores***, car *renasci* ne peut s'en-

[1] Pædag. I, c. 6. — [2] De baptismo. c. 5. — [3] Ibid. c. 6. — [4] De gratia Dei.

tendre ici que du baptême. Mais *Tertullien*[1] déconseille le baptême des enfants, trouvant plus convenable d'attendre un âge plus mûr. Ce qui engageait à retarder ainsi le baptême, c'était l'idée qu'il avait pour effet la rémission de tous les péchés précédemment commis, tandis qu'elle était beaucoup plus difficile à obtenir pour ceux qui étaient commis après ; ce qui fait que nous voyons encore au IVe siècle bien des individus attendre presque jusqu'à la mort pour se faire baptiser. Mais, en revanche, comme on croyait le baptême absolument indispensable pour pouvoir participer aux bénédictions du christianisme, bien d'autres, vu l'incertitude de la vie humaine, faisaient baptiser leurs enfants aussitôt que possible. A l'époque de Cyprien et d'Origène l'habitude était déjà de baptiser les enfants nouveaux-nés. Un évêque, *Fidus*, était d'avis que, de même que la circoncision, le baptême ne devait pas être administré avant le huitième jour après la naissance de l'enfant. Mais *Cyprien*, avec le synode qu'il avait convoqué, le réprimanda, en lui faisant observer que la grâce et la miséricorde de Dieu ne devaient être refusées à aucun homme, dès qu'il était né. *Origène*[2] défend en même temps le baptême des enfants par la raison que personne, la vie ne durât-elle qu'un jour, n'était exempt d'impureté, puisque l'union de l'âme avec le corps était déjà pour elle une souillure ; d'où il résulte que l'on considérait déjà les effets du baptême comme se produisant d'une manière surnaturelle et comme complétement indépendants des connaissances de celui qui le recevait.

Le baptême était généralement regardé comme une condition indispensable pour être admis à avoir part à la grâce de Dieu et aux bienfaits du christianisme. On ne voyait qu'une seule chose qui pût y suppléer, le martyre. On croyait que les personnes qui, bien qu'elles ne fussent pas encore baptisées, subissaient la mort pour le christianisme, obtenaient ainsi, et au plus haut degré, tous les avantages du martyre, le baptême du sang suppléant surabondamment au baptême de l'eau.

Tous les docteurs étaient unanimement d'avis que le baptême

[1] De bapt., c. 18.
[2] Homil. in Levit., 8. n°. 3. Comment. in epist. ad Rom., 6.

ne devait être reçu qu'une fois ; mais il s'éleva entre ***Cyprien*** et l'évêque de Rome, ***Etienne***, une discussion sur la question de savoir si le baptême administré par des hérétiques était ou non valable. Dans l'Asie mineure, dans l'Egypte et dans l'Afrique, on niait la validité d'un pareil baptême, et *Cyprien* défendit cette opinion par la raison qu'à la seule véritable Eglise appartenait exclusivement le droit d'administrer le baptême, et qu'en accordant ce droit aux hérétiques, on reconnaîtrait aussi leurs sectes comme de vraies Eglises. A Rome, on regardait au contraire l'efficacité du baptême comme indépendante de celui qui l'administrait et l'on ne voyait par suite dans les hérétiques qui passaient à l'Eglise catholique que des pénitents, que l'on recevait par la simple imposition des mains et sans les baptiser de nouveau. Ce débat resta indécis pendant cette période ; mais plus tard la coutume ecclésiastique décida la question dans ce sens que les baptêmes administrés dans la forme prescrite par Jésus-Christ, quels que fussent ceux qui les auraient administrés, seraient considérés comme valables, mais tous les autres comme nuls et sans effet.

La *Sainte-Cène* avait été instituée par Christ en commémoration du sacrifice qu'il avait fait de sa vie en faveur des hommes. Elle devait être en même temps, selon l'explication qu'en donne saint Paul, un symbole du lien qui doit unir les chrétiens entre eux et avec Christ. Cette idée fut constamment conservée dans l'Eglise primitive. Par suite, quiconque avait reçu le baptême, était aussi admis à la Sainte-Cène ; le pain et le vin étaient envoyés aux absents, parfois même par une communauté à une autre, en témoignage de communion fraternelle. Exclure quelqu'un de la Sainte-Cène, c'était l'exclure de la communion de l'Église. D'après un usage qui prit naissance au IIe siècle, les parents des chrétiens décédés, pour exprimer la persuasion qu'ils continuaient à appartenir à cette communion, offraient, en leur nom et comme s'ils étaient encore présents, des oblations que l'on apportait, comme cela se faisait ordinairement, avant la célébration de la Cène, et leurs noms étaient cités dans la prière faite à cette occasion, ainsi que les noms de ceux qui prenaient réellement part à la cérémonie. Christ avait appelé le

pain et le vin qu'il avait présentés à ses disciples, son corps et son sang. Nous devons tout d'abord fixer notre attention sur le sens que les doctrines de cette époque donnaient à cette désignation.[1]

Justin[2] déclare que ce n'est ni du pain, ni du vin ordinaires, que l'on a dans la Sainte-Cène, mais que de même que Christ a pris notre chair et notre sang, cette nourriture consacrée par la prière est la chair et le sang de ce Christ fait chair; paroles dont le sens est celui-ci : De même qu'autrefois le Logos s'est uni à un corps humain, il s'unit encore maintenant dans la Cène au pain et au vin, qui, par suite de cette union, sont nommés son corps et son sang, bien qu'il ne s'opère aucun changement dans la nature de leur substance. Irénée semble avoir conçu la Cène de la même manière,[3] quand il dit que, puisque la coupe et le pain reçoivent le Logos de Dieu, l'Eucharistie devient le corps de Christ.

A cette idée qu'on se faisait de la Sainte-Cène, se rattachait l'opinion que la communion assure l'immortalité à notre chair. Déjà *Ignace*[4] nomme le pain de la Sainte-Cène un remède pour avoir l'immortalité, un antidote contre la mort. *Irénée* s'explique plus clairement sur ce point.[5] D'après lui, lorsque dans la Cène nous prenons le pain et le vin qui, par leur union avec le Logos sont devenus sa chair et son sang, notre chair est ainsi nourrie du corps et du sang du Seigneur et devient par là capable de jouir de la vie éternelle. Car la chair qui est nourrie par le corps et le sang du Seigneur ne saurait plus dès lors être pour toujours la proie de la corruption ; le Logos la ressuscitera un jour et lui donnera l'incorruptibilité.

Les Pères alexandrins ne voient au contraire dans la Sainte-Cène qu'un acte symbolique, mais dans lequel se manifeste cependant l'effet d'une force divine. C'est l'opinion de *Clément*,[6] qui distingue le sang versé par Jésus sur la croix de celui qui est

[1] *Marheinecke*. SS. Patrum de præsentia Christi in cœna Domini sententia triplex, seu sacræ Eucharistiæ Historia tripartita. Heidelb. 1811; in-4. — *Ebrard*. Le dogme de la Sainte-Cène et son histoire. Francfort ; 1845. (allem).

[2] Apol. maj, c. 66. — [3] V. c. 2, §. 3. — [4] Ep. ad. Ephes, c. 20.

[5] IV, c. 18, §. 5. V, c. 2. — [6] Paed. II, c. 2.

offert dans la Sainte-Cène. Il trouve deux choses dans la Cène, d'abord le vin mêlé d'eau et l'esprit ou la force du Logos, toutes deux unies ensemble par Dieu. Le pain et le vin s'unissent au corps de celui qui les reçoit, mais l'esprit s'unit à l'âme et communique à l'homme l'incorruptibilité. Clément nomme par suite, bientôt après, le vin le symbole mystique du sang, d'où il suit que pour lui, les éléments de la Sainte-Cène sont en même temps des symboles et des organes d'une force divine.

Christ, dit *Origène*,[1] ne nommait pas son corps le pain visible qu'il tenait dans sa main, pas plus qu'il n'appelait son sang la boisson visible qui se trouvait dans sa coupe; mais ce qu'il nommait son corps et son sang, c'était la doctrine qui nourrit et abreuve les âmes; et c'est en même temps par le pain et le vin offerts à ses disciples qu'il les symbolise. Aussi le pain et le vin ne sanctifient-ils pas par eux-mêmes, dans la Cène, ceux qui les reçoivent, comme se le figurent les simples, puisque alors ils sanctifieraient aussi ceux qui y participent indignement. Ils ne profitent qu'à celui qui les reçoit avec un esprit sans souillures et une conscience pure. Le pain, dans la Cène, entre dans le corps et est rejeté par les voies naturelles ; mais la prière avec laquelle il est consacré lui fait produire ses effets salutaires, selon la mesure de la foi. Pour Origène, la Sainte-Cène n'est donc qu'un acte symbolique qui rappelle d'une manière très-significative la nourriture de l'esprit par la doctrine de Jésus et la Rédemption par son sang, mais qui sanctifie en même temps celui qui y participe avec foi. C'est de la même manière que se prononcent les Occidentaux sur la Sainte-Cène, quant au point capital. *Tertullien*[2] pense que ces paroles de Christ, lors de son institution : *hoc est corpus meum*, veulent dire : *id est figura corporis mei*, et dit que Jésus représentait ici son sang par le symbole sacré du vin, comme dans l'ancien passage prophétique (Gen. 49, 11 : il lave son vêtement dans le vin et son manteau dans le sang des grappes), il avait déjà interprété le vin par le sang *(ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit)*. L'opinion de Cyprien apparait clairement sur-

[1] Comment. in Matth. — [2] Contr. Marc. IV, c. 40.

tout dans son Épitre 63 *ad Cæcilium*, où il cherche à prouver que dans la Sainte-Cène ce n'est pas d'eau seule qu'il faut se servir, mais de vin mêlé d'eau. Le plus important de ses arguments est celui-ci : que le vin figure le sang de Christ et l'eau les peuples, (d'après Apoc. 17, 15), et que le mélange des deux représente par conséquent l'union de Christ avec le peuple ou avec son Eglise. Il résulte clairement de cette comparaison que Cyprien considérait le vin comme un simple emblème figuratif, ainsi que l'indiquent aussi ces paroles : *Calice Christi sanguis ostenditur : aqua sola Christi sanguinem non potest exprimere.*[1]

Telles étaient les idées que l'on se formait de la nature particulière des éléments de la Cène. Il s'agit maintenant de nous rendre égalcment compte du développement de l'idée d'un *sacrifice* dans la Sainte-Cène.

Christ, avant de distribuer le pain et le vin, avait prononcé une prière d'action de grâces (Matth. 26, 26 εὐλογήσας ἔκλασε τὸν ἄρτον — εὐχαριστήσας ἔδωκεν τὸ ποτήριον), par laquelle il les avait consacrés à ce saint usage. Les chrétiens imitèrent exactement cet acte tel que Jésus l'avait accompli, et la prière d'action de grâces par laquelle on consacrait les éléments de la Sainte-Cène en était considérée comme une partie tellement importante, que l'acte tout entier en fut nommé εὐχαριστία. Lorsque dans le cours du IIe siècle, on commença à considérer l'organisation de l'Eglise chrétienne comme le modèle de l'organisation religieuse des Juifs et à assimiler les différentes institutions ecclésiastiques à celles du culte du temple, on trouvait que rien ne pouvait mieux imiter et remplacer les anciens sacrifices que l'Eucharistie chrétienne ; car lorsque dans la Cène on offrait à Dieu, avec des actions de grâces, des aliments que l'on mangeait ensuite, on répétait ce qui se faisait dans les sacrifices de l'ancienne alliance, où la plus grande partie des victimes était mangée par ceux qui les avaient offertes. Ajoutons qu'avant la Sainte-Cène, les membres de la communauté apportaient des offrandes volontaires (προσφοραί) dont étaient tirés le pain et le vin, ce qui pouvait aussi se com-

[1] *D. Baur*. La doctrine de Tertullien sur la Sainte-Cène, dans la revue théologique de Tubingue, 1839. II, 56 (allem.)

parer à un sacrifice. Ce n'était pas là une comparaison arbitraire ni un accommodement fait à plaisir; car on peut au contraire admettre que pour une grande partie des chrétiens, dominés par des réminiscences du judaïsme et du paganisme dont ils sortaient, il était encore impossible de se figurer un culte sans sacrifices, et que les docteurs chrétiens eux-mêmes étaient ainsi forcés de trouver et de faire voir également un sacrifice dans le culte chrétien. C'est ainsi que chez *Justin* la Sainte-Cène est déjà désignée comme un sacrifice; il considère en effet comme telles les prières et les actions de grâces par lesquelles elle était consacrée, ainsi que le pain et le vin qui l'étaient de la même manière. Il nomme les chrétiens une race de prêtres de Dieu, parce qu'eux seuls offrent à Dieu des sacrifices purs et agréables. La fine farine offerte dans les sacrifices de purification des lépreux (Lev. 14, 10, 21) est à ses yeux un type du pain de l'Eucharistie, instituée par Jésus-Christ en commémoration des souffrances qu'il a endurées en faveur des hommes qui se purifieraient de toute iniquité, afin que nous rendions grâces à Dieu, non-seulement d'avoir créé le monde en faveur des hommes, mais encore de nous avoir sauvés de la dépravation dans laquelle nous étions tombés et d'avoir détruit l'empire des mauvais esprits. La Sainte-Cène n'était donc pas pour *Justin* un sacrifice expiatoire, ni un renouvellement du sacrifice offert par Christ sur la croix, mais un sacrifice d'adoration et d'actions de grâces, tel que l'avait offert Jésus lui-même quand, lors de l'institution de la Sainte-Cène, il avait rendu grâces à Dieu en rompant le pain. *Irénée* est du même avis quand il dit[1] que lorsque en prescrivant à ses disciples d'offrir à Dieu les prémices de ses créatures, pour lui témoigner leur gratitude, Christ avait pris du pain terrestre, rendu grâces et dit : Ceci est mon corps, il avait en même temps déclaré que le vin de la coupe était son sang; qu'il avait ainsi institué un sacrifice nouveau, que l'Église, conformément aux instructions des apôtres, doit offrir partout à Dieu, qui nous accorde la nourriture comme les prémices de ses dons. Irénée fait à ce sujet l'observation[2] que les sacrifices ne sanctifient pas l'homme; car Dieu

[1] IV, c. 17. — [2] Ibid., c. 18.

n'a pas besoin de sacrifices, mais que c'est la conscience pure de celui qui l'offre, qui sanctifie le sacrifice et qui fait que Dieu l'accepte comme d'un ami. C'est l'Église seule qui offre à Dieu ce sacrifice pur, puisqu'elle le prend, pour le lui présenter avec des actions de grâces, dans ce qui est l'œuvre de sa création *(offerens ei cum gratiarum actione, ex creatura ejus.)*. ***Cyprien*** parle aussi de ce sacrifice.[1] Il dit que dans la Sainte-Cène le prêtre tient la place de Christ, puisqu'il imite ce que Christ a fait, et qu'il offre un sacrifice véritable et parfait, du moment qu'il le présente exactement comme Christ. — Il résulte de tout cela que l'oblation du pain et du vin avec une prière d'actions de grâces était regardée comme un sacrifice et que c'était précisément cette oblation qui donnait au pain et au vin le caractère du corps et du sang de Jésus; mais qu'on ne croyait cependant pas sacrifier le corps et le sang de Jésus lui-même.

Il y a toutefois lieu de remarquer que ***Justin***, ***Irénée*** et ***Cyprien*** sont les seuls docteurs de l'Église qui parlent de la Sainte-Cène comme d'un sacrifice. Il ne se trouve en particulier chez les Alexandrins aucune trace de cette idée; d'où il suit qu'elle n'était pas encore entrée dans la foi générale de l'Église, et que si cette assimilation de la Sainte-Cène aux sacrifices de l'ancienne alliance répondait aux idées d'un grand nombre, elle ne fixait cependant pas l'attention de beaucoup d'autres.

§. 41. Histoire de la doctrine de l'Église.[2]

L'idée de l'Église, c'est-à-dire de la société des hommes croyant à Jésus, qui sont unis entre eux et avec Christ, leur chef, est aussi ancienne que le Christianisme; elle est déjà formellement exprimée par Jésus (Jean 17, 11, 21, 22.) Mais cette union spirituelle des chrétiens entre eux et avec leur chef invisible ne se présenta pas tout d'abord sous une forme extérieure bien déterminée. Les liens qui unissaient les différentes communautés

[1] Epist. 63. ad Cæcilium.

[2] ***Henke***. Hist. antiquior dogmatis de unitate Ecclesiæ. opusc. acad. Helmst. 1802. — ***Rothe.*** Les commencements de l'Egl. chrét. et de sa constitution. Wittenberg; 1837 (allem.)

chrétiennes se réduisirent longtemps aux libres rapports que quelques fidèles entretenaient entre eux et au sentiment d'une foi commune, d'une affection fraternelle réciproque et d'une espérance partagée par tous, sans qu'il y eût encore de formes extérieures bien arrêtées qui rattachassent ces communautés les unes aux autres. Mais quand plus tard apparurent toute sorte de partis, les communautés qui leur étaient opposées et qui restaient fidèles à l'ancienne foi, se rapprochèrent davantage et parvinrent ainsi à sentir plus profondément leur unité. Pour les désigner, on créa, dès le milieu du IIe siècle, l'expression de ἐκκλησία καθολική, c'est-à-dire l'union idéale de toutes les communautés vraiment chrétiennes, union dans laquelle seule se trouve le vrai christianisme et qui, par suite, est en droit de s'appliquer la promesse de Christ d'être un jour l'Église unique et universelle; (Jean 10, 16. « un seul pasteur et un seul troupeau ») On croyait qu'en dehors d'elle il n'y avait aucune véritable communion chrétienne, aucune foi évangélique et ferme, mais seulement une infinité de sectes semblables aux écoles philosophiques des Grecs, et ne se distinguant les unes des autres que par une extrême diversité d'opinions. Irénée désigne cette Église comme le vase dans lequel les apôtres ont déposé la vérité et comme la porte d'entrée de la vie.[1] De même, dit *Tertullien*,[2] que nous nommons Dieu notre père, de même l'Eglise est notre mère. C'est aussi le premier qui compare l'Église à l'arche de Noé, attendu que comme à l'époque du déluge il n'y avait eu de salut que dans cette arche, il n'y en a non plus maintenant que dans l'Église.[3] *Clément d'Alexandrie* [4] la compare, à cause de sa pureté, à une vierge, et à cause de son amour pour ses enfants, à une mère.

Cette glorification de l'Église catholique en opposition aux autres partis chrétiens avait pour résultat qu'on attachait une extrême importance à appartenir à cette Église, ne fût-ce qu'extérieurement. D'après cette manière de l'envisager, l'hérétique, quelque profondément convaincu qu'il fût de son opinion et alors même qu'il aurait mené une vie parfaitement morale, pa-

[1] III, c. 4. — [2] De oratione, c. 2. — [3] De bapt., c. 8. — [4] Pædag. I, c. 6.

raissait cependant se trouver sur le chemin de la perdition, tandis que le catholique, fût-il tiède dans la foi et dans la charité, était toujours sensé être sur le chemin du salut. Ces conséquences du dogme de l'Église ont été crûment énoncées, surtout par *Cyprien* dans son livre de *Unitate Ecclesiæ*. A la plus ardente glorification de l'Église, il fait succéder les malédictions suivantes contre ceux qui s'en étaient séparés : « Quiconque se sépare de l'Église et s'unit à une adultère (à une Église qui n'est pas la vraie), est aussi en dehors des promesses de l'Évangile. Quiconque abandonne l'Église ne parvient pas non plus à obtenir les récompenses de Christ. C'est un étranger, un profane, un ennemi. Quiconque n'a pas l'Église pour mère, ne peut pas non plus avoir Dieu pour père. Aussi peu l'on est sauvé en restant hors de l'arche de Noé, aussi peu le sera quiconque se trouve hors de l'Église. » C'est l'Église qu'il voit déjà dans la fiancée du cantique des Cantiques, c'est à elle qu'il applique notamment ces paroles du chap. 6, 8 : « Ma colombe, ma parfaite est unique, » et il la compare aussi à la robe de Christ, tissue d'une seule pièce; comparaisons qui, par la suite, se stéréotypèrent. On peut facilement comprendre jusqu'à quel point de pareilles idées pouvaient faire violer les lois de la justice et de la charité dans les jugements que l'on portait sur ceux qui différaient de croyance. Mais ce même dogme de l'unité de l'Église catholique fit aussi se développer la tendance à obtenir la plus grande uniformité dans les doctrines et les usages de l'Église, et il en résulta que toute divergence d'opinions théologiques devenait un objet de soupçons et de défiance; et que là où une semblable divergence se manifestait, on était porté à élever une de ces opinions au rang des doctrines officielles de l'Église, pour mettre ainsi fin à toute contestation. En même temps les jugements de condamnation, que l'on prononçait contre tous ceux qui ne voulaient pas se rendre aux décisions de l'Église, devenaient toujours plus sévères, bien que ces décisions consacrassent souvent elles-mêmes des idées nouvelles. A l'époque de Tertullien, comme on le voit dans son traité de *Baptismo*, cap. 6, on faisait déjà mention de l'Église dans les symboles ecclésiastiques, mais on n'y lisait cependant encore que ces mots : *Credo remissionem peccatorum*

et vitam æternam per sanctam ecclesiam.[1] Ce furent probablement les querelles novatiennes qui furent cause que l'Église y obtint un article spécial, conçu d'abord dans un sens général : *Credo sanctam ecclesiam.* Car, comme les Novatiens croyaient que l'Église était souillée par l'admission des pécheurs, on voulut par cet article proclamer la perpétuelle sainteté de l'Eglise, et affirmer que ses moyens de grâces conservaient, par cette raison, leur efficacité, indépendamment de la pureté morale de ses membres, puisque cette sainteté reposait sur son institution, sa base et son essence. Dans plusieurs symboles fut ajouté ensuite le mot *unam*, pour repousser la prétention des différentes hérésies d'être également de véritables Églises chrétiennes. Au IVe siècle, on y ajoute enfin le mot *catholicam*, exprimant l'idée que l'Église embrasse tous les chrétiens et qu'en dehors d'elle il n'y a pas de christianisme, pas de vérité, pas de salut.

CHAPITRE VI.

Histoire de la doctrine des destinées finales.

§. 42. De l'état des morts jusqu'à la résurrection.

De bonne heure s'était développée chez les Hébreux l'idée d'un royaume des ombres (*scheol*), d'un lieu se trouvant bien au-dessous de la terre, où descendent les âmes après la mort, et d'où il n'y a aucun espoir de revenir. Cette idée est presque la même que celle des enfers ou du Hades des anciens Grecs, telle qu'elle se trouve exprimée dans Homère. Comme on n'attribuait le sentiment qu'au corps, on croyait que l'âme, une fois séparée du corps, ressemblait à une ombre et était par conséquent dépourvue de sensibilité. On se figurait ainsi que les ombres, exemptes de douleurs et de soucis, mais n'éprouvant non plus aucune joie, vivaient silencieuses et sans forces dans ces espaces ténébreux où ne retentissait même jamais la louange de Dieu (Job., 10, 18.; Ezech., 32, 21, ss.; Esaïe, 19, 9, ss.; Ecclésiaste,

[1] *Cyprien.* Epist. 70 et 76. éd. Baluze.

19, 10). De pareilles idées se trouvent encore dans l'Ecclésiastique (17, 27, 28, 14, 16), par conséquent dans le IIe siècle avant Jésus-Christ.

Cette manière de concevoir le scheol excluait nécessairement toute espérance de rémunération au-delà de la tombe ; car, privées de toute sensibilité, les ombres étaient incapables de recevoir des récompenses ou des punitions. Il était impossible que cette idée de la condition des morts se conservât sans changement, quand les progrès de la civilisation et le développement du sentiment moral eurent fait comprendre la nécessité d'une compensation morale pour obvier à la désharmonie qui, dans l'existence actuelle, règne si souvent entre la vertu et le bonheur. Cette idée se modifia en effet parmi les Juifs dans deux sens différents. Chez les Juifs égyptiens, imbus de la philosophie grecque, se forma l'idée d'une vie immortelle des âmes conservant leur personnalité et leur conscience, et en même temps l'idée d'une juste rémunération (v. Sapience, 4 Marc, et Philon). Mais les Juifs de la Palestine ne pouvaient pas se figurer la possibilité de conserver le sentiment et de recevoir une rémunération sans avoir un corps ; ils croyaient aussi que toute la personne de l'homme ayant mérité des récompenses ou des punitions, la rémunération future devait avoir pour objet cette personne, et par conséquent aussi le corps qui en est une partie intégrante. Ils arrivèrent de cette manière à la doctrine de la résurrection des corps, d'après laquelle les corps des morts seront un jour ressuscités et réunis de nouveau à leurs âmes, de sorte que les hommes reprendront leur personnalité précédente, pour recevoir les récompenses ou les punitions qu'ils auront méritées. Cette doctrine se trouve nettement exprimée dans le deuxième livre des Maccabées ; du temps de Jésus, c'était celle des Pharisiens ; tandis que les Sadducéens restaient aussi, à cette égard, fidèles à la simplicité primitive et niaient par suite toute rémunération après la mort.

Jésus adhérait sur ce point à la doctrine des Pharisiens. Pour lui la chose vraiment essentielle, c'était la rémunération après la mort, à cause de sa grande importance morale. Mais la doctrine de la résurrection des corps se trouvait en Palestine si étroitement liée à celle de la rémunération, que l'une ne pouvait pas être

maintenue sans l'autre. La première était présentée dans la forme donnée et nécessaire sous laquelle, au milieu de ces circonstances, devait être enseignée la seconde; et comme cette forme ne présentait aucun inconvénient moral, nous ne devons pas nous étonner que Jésus l'ait conservée.[1] Christ et les Apôtres enseignaient par conséquent que les morts seraient un jour ressuscités pour recevoir leurs récompenses ou leurs punitions (Jean, 5, 24, ss. 1 Cor.; 15, 12, ss.); mais que la condition des ressuscités qui avaient été vertueux, serait cependant infiniment plus noble et plus élevée que dans l'existence actuelle (Matth. 22, 29, ss., 1 Cor; 15, 35, ss). Ce qui prouve d'ailleurs que la doctrine de la résurrection n'avait d'importance à leurs yeux que celle qu'elle tirait de la doctrine de la rémunération, parce qu'elle était la forme dont on revêtait celle-ci, c'est qu'ils s'en écartent parfois et font commencer la rémunération future immédiatement après la mort (Luc, 16, 22, ss., 23, 48). De là vient aussi que dans le Nouveau-Testament, la doctrine de la résurrection et celles qui s'y rattachent, sont loin d'avoir atteint leur complet développement et qu'elles ne l'ont trouvé que chez les docteurs de l'Eglise qui vinrent ensuite.

Ceux-ci s'occupèrent surtout de la condition des âmes, à partir de leur mort jusqu'à la résurrection, qu'on ne devait attendre qu'à la fin du monde et avant le jugement dernier. Les docteurs de l'Église de cette période conservaient à cet égard l'ancienne croyance du peuple juif à un royaume souterrain des morts, dans lequel seraient provisoirement réunis toutes les âmes des morts. Irénée dit[2] que de même que Christ n'est pas allé immédiatement après sa mort vers son Père, mais est resté pendant trois jours dans le royaume des morts, puis est ressuscité et s'est rendu auprès de son Père, de même aussi les âmes de ses disciples passent d'abord dans le monde souterrain, puis sont réunies de nouveau à leur corps, et parviennent ainsi à la contemplation de Dieu; c'était par suite, pour les chrétiens de l'Église catholique, une erreur gnostique de croire que les âmes des justes entrent dans le ciel immédiatement après la mort. Car les Gnos-

[1] V. note XX. — [2] V, c. 31.

tiques admettaient en effet que l'âme purifiée par la gnosis, dès qu'elle avait été délivrée du corps, s'élevait aussitôt vers le pléroma.

Cependant, d'après l'opinion des chrétiens, il s'était fait, grâce à Christ, un grand changement même dans le monde souterrain. Avant lui, les âmes de tous les trépassés, même celles des justes, tombaient au pouvoir de la mort qui règne dans ces espaces et qui ne permet aucun retour, et sous la domination des mauvais esprits, qui exercent tout particulièrement leur puissance dans les enfers, ce que *Justin*[1] cherche à prouver par l'exemple de Samuel, dont l'esprit est rappelé par l'adjuration de la pythonisse d'Endor; mais Christ est descendu dans le monde souterrain, a vaincu la mort et les mauvais esprits, forcés ainsi à lâcher leur proie, et a ramené de leur prison la multitude des justes de l'Ancien-Testament.

C'est ainsi que les enfers ont été transformés par Christ d'une abîme engloutissant tout ce qui avait vie, et ne rendant rien, en un séjour des âmes purement provisoire, dans lequel elles doivent attendre la résurrection et le jugement. *Tertullien* est celui qui donne les explications les plus détaillées sur le Hades et sur sa nature, en prenant pour guide la parabole du riche et de Lazare (Luc, 16, 19). Il décrit[2] ce qu'il appelle *inferi* ou *carcer seu diversorium inferum* comme un immense espace dans les profondeurs les plus reculées de la terre, séparé en deux parties, le séjour des pieux et celui des impies, par un abîme profond, infranchissable. Car on ne croyait plus à un état inconscient des âmes dans le monde souterrain; on pensait au contraire que, bien qu'elles n'eussent pas encore subi leur jugement, elles en avaient cependant déjà un pressentiment et sentaient d'avance quelles seraient leurs destinées futures.[3] Tertullien cherche à le prouver par la parabole du riche et de Lazare et il tire de la faculté qu'a l'âme, séparée du corps, de sentir la douleur et la joie, la preuve de sa corporéité. Il remarque en même temps que, puisque l'âme a

[1] Dial. c. 105. — [2] De anima, c. 55.

[3] De anima c. 7 : aliquid tormenti sive solatii anima praecerpit in diversorio inferum.

l'idée du bien et du mal et la volonté de le faire, avant de l'accomplir par le moyen du corps, il est juste aussi qu'elle reçoive sa récompense ou sa punition avant le corps.[1] D'après cette parabole, il nomme la partie des enfers qu'habitent les pieux, *sinus Abrahæ*, et le séjour des impies *ignis*, quelquefois aussi *inferi*, et il admet que le premier lieu, qui offrait aux âmes des justes un soulagement provisoire *(interim refrigerium præbitura animabus justorum)*, était très-élevé au dessus du séjour des impies. C'est absolument de la même manière que sont décrits les enfers dans un fragment attribué à *Hippolyte*.[2]

De ce monde souterrain on distinguait le paradis, situé sans doute aussi sur la terre, mais plus élevé que la terre habitée, et en étant séparé de telle sorte que les hommes vivants ne pouvaient pas y atteindre. D'après *Tertullien*,[3] ce lieu séparé du reste de la terre par la zône torride, est un lieu plein d'un charme céleste. Jésus y était aussi entré après sa mort (Luc. 23, 43); mais parmi les morts, il n'y a que les martyrs qui y parviennent pour y rejoindre le Seigneur.[4] D'après *Irénée*,[6] Henoch et Elie y ont été aussi admis; enlevés de la terre, ils ont été transférés avec leur corps dans ce lieu où Adam avait été formé par la main de Dieu.

La manière de voir d'Origène s'écarte de ces idées, qui peuvent être considérées comme étant l'opinion générale des chrétiens à cette époque. D'après lui, toutes les âmes décédées avant Christ, même celles des patriarches et des prophètes, étaient sans doute descendues aux enfers; mais Jésus, lorsqu'il y était allé lui-même, avait transféré les justes de l'Ancien-Testament dans le paradis inférieur (qu'il faut distinguer du paradis supérieur, céleste ou troisième ciel), grande île de la terre, placée dans une situation très-élevée, et à laquelle tous les pieux chrétiens peuvent depuis lors aborder. Leurs âmes, dès qu'elles ont quitté les corps terrestres avec leurs souillures, s'envolent au séjour des corps purs et ètherés;[5] elles ne vont plus dans le monde souterrain, mais

[1] Ibid. c. 58.
[2] Hippolyti opp. ed. Fabric. I p. 220. — [3] Apolog., c. 47.
[4] De resurrect. carnis. c. 43 : ex martyrii prærogativa.
[5] Adv. Cels. VII, c. 4, §. 5.

arrivent aussitôt dans le paradis qui est la même chose que le sein d'Abraham.[1] Là, elles sont comme dans une école, où elles sont éclairées sur tout ce qu'elles avaient vu sur la terre, et reçoivent quelques indications sur les choses futures. A mesure qu'elles développent leur intelligence et leur moralité, elles avancent toujours plus en passant par différents degrés de culture, que les Grecs appellent des sphères, et en amassant dans chacune de ces sphères de nouvelles connaissances, et elles arrivent enfin au royaume céleste.[2] Cependant aucune de ces âmes, pas même celles des Patriarches et des Apôtres, ne reçoit la pleine récompense de ses mérites avant le jugement dernier;[3] tandis que les âmes des méchants, retenues sur la terre par leur amour des choses terrestres, sont poussées ça et là et errent autour des tombeaux. C'est de là que viennent aussi les apparitions des esprits, et c'est là-dessus que se fondent les évocations et les exorcismes.[4] Une opinion particulière d'Origène, mais qu'il donne du reste formellement comme une simple supposition, était celle que les saints décédés priaient constamment Dieu pour les hommes vivant encore sur la terre.[5]

§. 43. Histoire du Chiliasme.

L'opinion chrétienne d'un règne de mille ans que Christ fonderait sur la terre, a sa source dans les idées messianiques et matérialistes des Juifs, qui attendaient dans le Messie un roi puissant, sous lequel le peuple juif vaincrait tous ses ennemis, subjuguerait toute la terre et vivrait dans toute la plénitude du bonheur terrestre. Il est certain que ce sont les Prophètes qui, par leurs descriptions du royaume messianique, avaient fait naître ces espérances; mais il n'est pas moins avéré que les Juifs d'une autre époque avaient amplifié ces descriptions et négligé le côté spirituel des espérances messianiques que les prophètes avaient énoncées.

[1] In libr. Reg. Hom. II.-In. Num. Hom. 26.
[2] De princ. II, c. 11, §. 6.
[3] In Lev. hom. VII. — [4] Adv. Cels. VII, c. 1, §. 5.
[5] In Cant. Cant. lib. III In libr. Jesu Nave, Hom. XVI.—In Epist. ad Rom. lib. II.

Christ déclarait que sa mission était de fonder le royaume de Dieu sur la terre, c'est-à-dire une communauté dans laquelle la volonté de Dieu serait la volonté de tous les membres, et où les hommes étroitement unis entre eux et avec Dieu, formeraient par suite une unité morale. Jésus savait bien que ce royaume de Dieu aurait à soutenir une lutte continuelle avec le monde et le mal ; mais, confiant dans la justice et la sainteté de Dieu, il promettait pour l'avenir un état de choses dans lequel régnerait l'accord qui doit exister entre la piété et la félicité, en sorte que les pieux y jouiraient de tout le bonheur qu'ils auraient mérité. L'idée d'un tel royaume de Dieu triomphant du monde, se trouvait sans doute déjà impliquée dans celle du royaume messianique, et comme il n'était guère possible de l'exprimer autrement que par des figures, Jésus tira ses images des descriptions messianiques des Prophètes, mais il donna en même temps à comprendre qu'il fallait les entendre dans un sens spirituel.[1]

Ce fut cependant dans un sens très matériel que les Apôtres eux-mêmes les entendirent. Car peu de temps avant le départ de Jésus, ils lui adressèrent cette question (Act. 1, 6) : Seigneur, sera-ce en ce temps que tu rétabliras le royaume d'Israël ? Et après sa disparition, ils se persuadèrent que ce n'était que la première fois qu'il était apparu pour préparer les hommes au royaume de Dieu, mais que bientôt il reviendrait une seconde fois pour fonder le royaume messianique ou le royaume de Dieu, tel que les Prophètes l'avaient annoncé. Cette opinion n'était pas, il est vrai, celle de Paul, qui dépeint évidemment ce royaume de Dieu, triomphant du monde, comme devant se réaliser dans le ciel (1 Thess. 4, 16. 17, 2. Cor. 5. 1; 2) ; mais il ne combattit cependant pas non plus ces espérances charnelles ; très-probablement il les considérait comme une forme de doctrine fort innocente, renfermant la chose essentielle, c'est-à-dire, l'idée d'un triomphe final du bien sur le mal et celle de la rémunération qui consisterait en une parfaite harmonie établie un jour entre la piété et la félicité. Mais c'est précisement ce qui fit que cette opinion d'un royaume de Dieu, que Jésus devait fonder sur la

[1] Matth. 22, 30.

terre lors de son second avénement, se répandit généralement même parmi les chrétiens sortis du paganisme. Ce qui la favorisa le plus ce fut l'oppression sous laquelle gémissaient les premiers chrétiens. Plus les persécutions qu'ils avaient à endurer étaient douloureuses, plus le danger de les voir enfin anéantir complétement le christianisme était menaçant, et plus les chrétiens saisissaient avec ardeur l'espérance d'un prochain et complet bouleversement de l'état des choses existant et d'une large compensation, par des joies sensuelles, des souffrances qu'ils avaient éprouvées. Car des espérances de cette nature agissent bien plus fortement sur l'homme charnel que des espérances purement spirituelles ; et il n'est pas douteux que ce qui a donné le plus de force à bien des martyrs pour supporter patiemment leurs supplices, c'est la perspective d'être bientôt ressuscités pour participer au glorieux royaume du Messie, pour voir abattr tous les ennemis de Christ, et avoir eux-mêmes part à son triomphe.

La croyance en un très-prochain retour de Christ était en effet généralement répandue dans les premiers siècles. Nous la trouvons déjà exprimée dans le N.-T., en particulier dans les Épîtres, et elle s'était incontestablement développée de l'exhortation de Christ à se tenir constamment prêt à son retour, puisqu'il reviendrait complétement à l'improviste (Matth. 24, 43). Paul la partageait aussi (Phil. 4, 5), bien qu'il n'attendit pas ainsi la fondation d'un royaume terrestre. Il est certain qu'immédiatement après les temps apostoliques, la doctrine d'un royaume terrestre de Christ était généralement admise parmi les chrétiens. Chez les judéo-chrétiens, les Nazaréens et les Ebionites, qui en formaient une branche, elle fut toujours maintenue et Cérinthe, dont le système était un amalgame d'éléments judaïques et gnostiques, l'adopta lui-même. L'antiquité et l'universalité de cette doctrine chez les chrétiens grecs sont attestées par les plus anciens documents, à la tête desquels est l'Apocalypse.

C'est probablement de la même époque que l'Apocalypse qu'est l'Épître de Barnabas ; et ces deux écrits sont les premiers qui fixent à mille ans la durée du royaume terrestre du Messie. C'est dans l'Apocalypse, 20, 5, que se trouve cette détermination du

temps, et Barnabas nous explique comment elle s'appuie sur une interprétation typique de Gen. 1. Un jour, disait-il, signifie chez Dieu mille années d'après Ps. 90, 4. — De même que Dieu a créé le monde en six jours, il accomplira aussi toutes choses en 6,000 ans. Alors reviendra Christ, pour anéantir tout ce qui est mal, pour changer le soleil et les étoiles; puis arrivera, le septième jour, ou le jour du sabbat, le royaume temporel du Messie, qui durera aussi mille ans. Depuis cette époque sa durée fut généralement fixée à mille ans, d'où vient que l'attente de ce royaume a été désignée par le nom de Chiliasme.

Lorsqu'à partir du IIIe siècle ce Chiliasme disparut successivement de l'Église, on ne voulut plus accorder qu'il datait déjà du siècle apostolique, mais on chercha à lui donner un fondateur moins ancien. C'est ainsi qu'*Eusèbe*,[1] *Théodoret* et d'autres le font dériver de Cérinthe, quoiqu'il soit évidemment impossible que l'Église orthodoxe l'ait emprunté à cet hérétique. Eusèbe[2] accuse, en outre, Papias d'avoir tiré cette erreur d'une fausse interprétation des écrits apostoliques et de l'avoir transmise aux auteurs ecclésiastiques postérieurs, ce qui le porte à le nommer σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν. Mais au IIe siècle, à l'époque de Papias, le Chiliasme était si universellement répandu que *Justin*[3] le déclare la foi de tous les chrétiens catholiques; les partis gnostiques étaient les seuls qui ne la partageassent pas. Il se trouve en effet exposé dans tous les écrits de cette période, en particulier dans quelques écrits apocryphes, tels par exemple que les Sibyllines, les Testaments des douze patriarches,[4] etc., qui contribuèrent à leur tour à consolider cette croyance. Des descriptions plus détaillées du règne de mille ans se trouvent chez *Justin*,[5] chez *Irénée*,[6] et chez *Tertullien*.[7] D'abord paraîtra l'Antichrist, mais il sera anéanti avec les peuples qui ont fait cause commune avec lui. Tous les empires de la terre, particulièrement l'empire romain, seront détruits. Jésus reparaîtra lui-même et fondera, dans une nouvelle Jérusalem, établie sur les

[1] Hist. eccl. III, c. 28.
[2] Hist. eccl. III, c. 39. — [3] Dial., cap. 80. — [4] V. note XXI.
[5] Dial., c. 80. — [6] V., 25, 36. — [7] Contra Marc. III, c. 24.

ruines de l'ancienne, un empire dans lequel, visible aux hommes, il gouvernera la terre pendant mille ans. Les patriarches, les prophètes et les justes seront ressuscités pour prendre part aux délices de ce royaume. La nouvelle Jérusalem est décrite avec les couleurs les plus éclatantes, d'après Es. 54, 12 ; ses fondements seront en rubis et en saphir; ses remparts de cristal.[1] Aussi pensait-on qu'elle descendrait du ciel ; Tertullien[2] en appelle à ce sujet à la tradition, d'après laquelle, à l'époque de la guerre des Parthes, on avait vu en Judée, chaque matin, suspendue au ciel, une ville qui disparaissait le jour. La terre aussi sera métamorphosée. Selon Hermas,[3] Dieu changera le ciel et les montagnes, les collines et les mers, et tout sera rempli de ses élus. Les animaux deviendront apprivoisés et serviront aux hommes ; la terre produira une énorme quantité de toute espèce de fruits. Pour donner une idée de l'abondance qui règnerait alors, Papias assure[4] qu'il y aurait des vignes dont chacune aurait 10,000 branches, dont chaque branche aurait 10,000 pampres, dont chaque pampre aurait 10,000 grappes, dont chaque grappe aurait 10,000 grains, dont chaque grain produirait 25 pièces de vin. De pareilles descriptions du règne millénaire s'appuyaient particulièrement sur les peintures prophétiques du royaume messianique, notamment sur Es. 11 ; 65, 17 ss. Michée 4 et sur l'Apocalypse. Mais *Irénée* cite aussi, en faveur du Chiliasme, des paroles de Jésus, à savoir : Matth. 26, 29, qu'il boirait de nouveau avec ses disciples du fruit de la vigne, et Matth. 19, 29, où il promet à ceux qui abandonneraient pour lui leurs parents et leurs maisons, une compensation centuple.

Dans la première moitié du IIe siècle, les Gnostiques étaient les seuls qui se prononçassent contre le Chiliasme, inconciliable avec leur manière de considérer la terre comme étant l'œuvre d'un créateur imparfait, et le corps comme étant la prison de l'âme ; plus tard les Montanistes furent cause que le Chiliasme, rencontra encore d'autres adversaires. Ils enseignaient bien eux-mêmes le Chiliasme ainsi que l'Église catholique ; mais comme il s'accordait à merveille avec leurs tendances matérialistes, ils le

[1] Iren. V. 34. — [2] l. c. — [3] Vis. I. — [4] Dans Irén. V, c. 33.

préconisaient tout particulièrement. On peut bien croire que leurs prophètes ont par suite développé sous bien des rapports ces idées chiliastes; ce qui est certain, c'est qu'ils annonçaient ouvertement et en face des payens la fin prochaine du monde, la destruction de l'empire romain, l'imminente inauguration du royaume messiaque, et que par ces prédictions ils augmentèrent la haine et les persécutions des payens contre les Chrétiens. Ce fut la cause qui porta les adversaires des Montanistes, les Aloges, comme les appelle plus tard Epiphane, qui s'élevèrent bientôt dans l'Asie mineure, à diriger aussi leur attention sur le Chiliasme, et à en examiner les preuves, qu'ils déclarèrent insuffisantes. Les Antimontanistes de l'Asie mineure rejetèrent à la fois le Chiliasme et l'Apocalypse : bientôt après *Cajus*, qui combattait le Montanisme à Rome, suivit la même voie, en faisant dériver le Chiliasme de Cérinthe ainsi que l'Apocalypse.[1] Mais comme dans leur opposition contre le Montanisme ces hommes furent entraînés à combattre aussi certaines opinions reçues, même des opinions concernant le Logos, ils n'eurent point de crédit et même leurs doutes à l'égard du Chiliasme ne trouvèrent pas un grand accueil. Ce n'est que par les Alexandrins du III[e] siècle qu'il a été combattu avec un succès décisif. *Clément*, il est vrai, n'en parle pas; mais on peut être certain qu'il n'a pas partagé ces rêveries chiliastes. C'est *Origène*, qui a commencé à les évincer de l'Église. Faisant consister le but de la destination définitive de l'homme dans sa délivrance de tous les liens qui le rattachent à la matière, ainsi que dans sa communion avec Dieu, et admettant, par suite, une élévation progressive de l'âme après la mort, il devait trouver très-choquante la pensée d'un retour de l'âme à des joies sensuelles, comme celles que promettait le Chiliasme. Aussi soutenait-il que les passages bibliques invoqués par les Chiliastes, devaient être interprétés allégoriquement et se rapporter à des biens spirituels, comme cela se fait pour les images matérielles sous lesquelles l'Écriture représente fréquemment de pareils biens; que c'étaient des gens de peu de capacité, guidés d'ailleurs par le penchant aux jouis-

[1] Eusèbe. III; c. 28.

sances matérielles, qui avaient entendu ces passages dans leur sens propre et qui étaient arrivés ainsi à l'idée d'un royaume temporel de Christ. Il désigne ces hommes comme des esclaves de la lettre, qui interprétaient les saintes écritures d'une façon judaïque et qui donnaient ainsi aux Chrétiens, parmi les païens, la réputation d'avoir peu d'intelligence.[1] — Cette manière de voir d'Origène fut généralement adoptée par ses nombreux disciples. L'un d'eux, *Denys,* évêque d'Alexandrie, se trouva tout particulièrement dans le cas de prendre sa défense. A l'époque de la persécution de Décius, un évêque égyptien, du nom de *Népos*, soutenait avec beaucoup de force, contre Origène, la cause du Chiliasme dans un ouvrage intitulé : « *Réfutation des Allégoristes :* » il affirmait notamment que les passages messianiques des Prophètes, comme les peintures de l'Apocalypse, devaient être pris dans le sens littéral ; or, la persécution qui sévissait précisément alors contribuait à gagner beaucoup de partisans à cette opinion, dans laquelle les Chrétiens trouvaient de puissants motifs pour rester fermes et persévérants. Mais lorsque cette persécution eut cessé, Denys, soit par son écrit « *des promesses,* » soit par des représentations verbales, sut convaincre ce parti de son erreur. Si le Chiliasme trouva encore, à la fin du III[e] siècle, un défenseur dans Méthodius, évêque de Tyr, adversaire d'Origène sous tous les rapports, les progrès de l'école de ce dernier eurent pour conséquence que, dans l'Église orientale où elle avait toujours la haute main, on abandonna aussi de plus en plus cette opinion.

Les Occidentaux, au contraire, qui, en général, demeuraient à peu près étrangers aux doctrines nouvelles d'Origène, restèrent attachés au Chiliasme jusqu'à la fin de cette période. Chez *Lactance*[2] on trouve encore une description détaillée du royaume de Christ, dépassant par le grossier matérialisme des idées tout ce qu'on trouve à cet égard dans les auteurs précédents. Selon lui les citoyens de ce royaume engendreront une quantité innombrable d'enfants consacrés au Seigneur ; et il se réjouit de l'idée que les païens ne seront pas tous anéantis, mais épargnés en partie, afin que les justes puissent célébrer sur eux de glorieux

[1] De princ. II, c. 11. — [2] Institt. div. VII, c. 14 — 25.

triomphes et les réduire, pour toujours, à l'esclavage. Depuis que Constantin se fut montré favorable au christianisme, le Chiliasme s'éteignit complétement dans l'Église. La cessation des persécutions et du martyre enleva tout leur charme à ces espérances sensuelles. Du moment que le christianisme fut devenu la religion d'état de l'empire romain, se perdit tout naturellement aussi l'intérêt avec lequel on avait attendu jusqu'alors la chute de cet empire.

§. 44. Histoire de la doctrine de la résurrection.[1]

Tout en maintenant la doctrine de la résurrection des corps, à cause de sa connexion avec celle de la rémunération future, Jésus la spiritualisa. Il n'admettait pas l'opinion vulgaire, partagée aussi par les Pharisiens, que le corps actuel ressusciterait sans changement, mais enseignait au contraire que les ressuscités, exempts des besoins terrestres, vivraient comme les anges dans le ciel; que dès lors l'organe corporel ne leur créerait plus aucune entrave et se prêterait à l'activité la plus libre de l'esprit (Matth. 22, 30). Paul aussi abandonna les grossières conceptions judaïques de la résurrection des corps actuels sous la même forme et avec les mêmes qualités; selon lui les corps futurs seront des corps spirituels, célestes, mais ils se développeront des corps matériels ou terrestres actuels, comme la plante se développe de la semence déposée dans la terre. (1 Cor. 15,35 suiv). Il déclare de la manière la plus formelle que la chair et le sang n'hériteront pas du royaume de Dieu, c'est-à-dire que notre corps terrestre ne pourra pas y entrer (l, c. v. 50); que, par conséquent, ceux qui vivront encore lors de la clôture de la période actuelle du monde, subiront une transformation qu'il caractérise en disant (2 Cor. 5, 4) que nous ne serons pas dépouillés, mais revêtus, afin que ce qu'il y a de mortel en nous soit absorbé par la vie. Quand il dit, 1 Thess. 4, 17, que les ressuscités seront enlevés dans les airs sur les nuées au-devant du Seigneur, il entend évidemment par là que les corps ressuscités seront d'une nature plus subtile que les corps actuels.

[1] *Teller* Fides dogmatis de resurrectione carnis per IV priora secula; 1768.

Cependant, même sous cette forme spiritualisée, la doctrine de l'immortalité rencontra chez les Grecs bien des doutes et des difficultés, les uns trouvant une telle résurrection impossible, et les autres peu souhaitable. Aussi Paul avait-il à lutter, dans les communautés qu'il avait fondées, avec plusieurs personnes qui ne voulaient absolument pas entendre parler d'une résurrection des corps; il en était ainsi à Corinthe (1 Cor. 15, 12) et à Ephèse (2 Tim. 2, 17. 18). Dans cette dernière ville, deux chrétiens, Hyménée et Philète soutenaient que la résurrection avait déjà eu lieu, l'entendant de la transformation morale des hommes par Jésus-Christ.

Plus tard, cette doctrine rencontra beaucoup d'opposition, non-seulement chez les Païens, mais aussi chez les Gnostiques chrétiens; mais elle fut maintenue d'autant plus vigoureusement par les chrétiens orthodoxes qui la défendaient de toutes manières. Il n'y a pas une seule doctrine particulière qui, dans la première période, ait provoqué tant d'écrits que celle-ci; *Justin*, *Athénagore*, *Tertullien*, *Clément d'Alexandrie* et *Origène* ont tous composé des traités *de resurrectione ;* ceux d'Athénagore et de Tertullien sont les seuls qui se soient conservés.

Il faut, toutefois, distinguer parmi les chrétiens catholiques une double conception de cette doctrine : une conception plus grossière chez les Chiliastes, une autre plus subtile chez les Alexandrins, adversaires du Chiliasme.

D'après les Chiliastes, le corps entier, avec toutes ses parties, tel qu'il est maintenant, ressusciterait de telle sorte que la substance de la chair resterait la même. Les adversaires objectaient que le corps humain après la mort passait dans beaucoup d'autres corps, que parfois même, comme l'expérience le prouvait, ses différentes parties étaient dispersées dans les différentes parties du monde. C'était là, toutefois, une objection qu'on pouvait facilement renverser, en lui opposant la toute puissance divine. Mais une autre, plus difficile à réfuter, c'est qu'il arrive quelquefois que des corps d'hommes sont dévorés directement par d'autres hommes, plus souvent encore qu'ils en sont mangés indirectement, comme par exemple, quand ils sont dévorés par des animaux ou passent dans des plantes, qui ser-

vent ensuite de nourriture aux hommes. De cette manière, remarquait-on, la même subtance devient tour à tour la propriété de plusieurs hommes d'où il résulterait, que puisque, lors de la résurrection, elle ne pourrait être adjugée qu'à un seul, les autres seraient privés d'un ou plusieurs membres. Athénagore est le seul qui cherche à refuter cette objection;[1] mais il ne sait lui opposer qu'une assertion fort arbitraire, c'est que les parties d'un corps humain, lorsqu'elles sont mangées par un autre homme, ne passent pas réellement dans son corps, mais en sont rejetées, comme n'appartenant pas à la nourriture naturelle qui convient à l'homme.

Les Chiliastes admettaient cependant que des boiteux, des estropiés, des aveugles, etc., ne ressusciteraient pas avec leurs défauts corporels, mais que Jésus les guérirait alors comme il l'avait déjà fait sur la terre.[2]

Il y avait dans la doctrine de la résurrection certains points sur lesquels les Chiliastes eux-mêmes professaient des opinions différentes, mais qui ne provoquaient cependant point de luttes. *Justin* admettait qu'à l'avénement de Christ, tous les hommes, les bons et les méchants, ressusciteraient à la fois, les premiers à l'immortalité, les autres pour recevoir, avec les démons, un éternel châtiment.[3] *Irénée,*[4] *Tertullien* et *Lactance*, suivant en cela l'Apocalypse (20, 5. 6 : Μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ, enseignent au contraire une double résurrection : la première, celle des justes, au commencement du règne millénaire, la seconde, ou la résurrection générale, à la fin de ce règne.

Selon Tertullien,[5] la résurrection des justes ou la première résurrection, aura lieu à partir de la seconde parousie de Christ, mais successivement. Les hommes parfaitement purs ressusciteront immédiatement; mais ceux d'entre les justes qui sont encore chargés de bien des péchés, doivent les expier en demeurant plus ou moins de temps encore dans les enfers, selon le degré de

[1] De resurrect.
[2] *Justin*. Fragm. de resurr. Tertull. de resurr, c. 57.
[3] Apol. major. §. 52. — [4] V, c. 32
[5] De resurr. carnis, c. 42. de anima, c. 58.

leur culpabilité, et ne ressusciteront que plus tard. Pour Tertullien la parole de Jésus dans Matth. 5, 26, signifiait que personne ne sortait des enfers à moins d'avoir payé la dernière dette, par un ajournement de sa résurrection. Il pensait du reste que la prière des survivants faisait participer plus tôt ces âmes à la résurrection.[1] *Lactance* conçoit autrement la première résurrection. Il pense [2] que lors de son second avénement, Christ ressuscitera en même temps tous ceux qui auront professé la vraie religion ; qu'il permettra aux justes de prendre part au règne millénaire, mais infligera des punitions aux méchants. Tous deux admettent d'un commun accord qu'à la fin du règne millénaire aura lieu la résurrection universelle, et qu'alors les impies seront condamnés à des tourments perpétuels. Quant aux justes, *Tertullien*,[3] *Méthodius* [4] et *Lactance* [5] leur prédisent à la fin du règne millénaire une nouvelle transformation. Devenus semblables aux anges, ils seront élevés au ciel et y vivront en contemplant la face de Dieu.

Nous trouvons aussi sur la condition des ressuscités dans le règne millénaire une assez grande diversité d'opinions. Papias n'hésitait pas à compter parmi les joies des ressuscités les jouissances que leur procureraient le boire et le manger. *Irénée* attend aussi des festins.[6] *Lactance* parle même de la production d'innombrables enfants dans ce royaume. Ces Pères rapportaient sans doute uniquement les paroles de Jésus (Matth. 22, 30) sur la condition angélique des ressuscités à l'état des justes dans le ciel après le règne millénaire. D'autres cependant étaient d'avis que dans ce règne cesserait le manger, le boire ainsi que la génération. Tertullien lui-même dit :[7] *Esui et potui locus non erit*, et déclare [8] que c'est de biens spirituels que les saints jouiront alors *(omnium bonorum spiritualium copia)* ; il paraît, toutefois, que Tertullien n'entendait nier que la nécessité des aliments pour la conservation des ressuscités, mais non la jouis-

[1] De Monog., c. 10. — [2] Instit. div. VII, c. 20.
[3] Contr. Marcion. III, c. 24. — [4] Symphosion in Nov. Auct Bibl. PP. I. pag. 129. — [5] Instit. div. VII, c. 26.
[6] V, c. 33. — [7] De resurr. carnis, c. 60. — [8] Adv. Marc. III, 24.

sance volontaire qu'ils en tireraient. Tous ces Pères étaient également d'avis que la différence des sexes continuerait d'exister après la résurrection, puisque les hommes ressusciteraient avec toutes les parties de leur corps, et que la génération seule cesserait.

Afin de faire accepter aux Païens cette doctrine de la résurrection, les Pères de l'Église cherchaient par des arguments rationnels à en prouver et la possibilité et la nécessité. Quant à la possibilité, ils en trouvaient la preuve dans la toute puissance de Dieu ; et pour la rendre plus évidente, ils citaient les phénomènes analogues qui se passent dans la nature. *Clément* de Rome voit dans le retour successif et régulier du jour et de la nuit, dans le développement du fruit de la semence, et surtout dans l'histoire du phénix, qu'il prend pour une vérité indubitable, des phénomènes semblables à la résurrection des corps et qui en prouvent la possibilité. *Théophile* d'Antioche[1] et *Tertullien*[2] allèguent les mêmes analogies ou d'autres pareilles. Une preuve de la résurrection du corps beaucoup plus convainquante pour des chrétiens, était celle que l'on tirait des résurrections opérées par Jésus et de sa propre résurrection. Parmi les arguments rationnels qu'allèguent les Pères de cette période pour démontrer la réalité de la résurrection, les plus fortes sont les suivantes. *Justin*[3] raisonne ainsi : Dieu ayant promis à l'homme la félicité, et celui-ci étant composé d'un corps et d'une âme, le corps doit nécessairement parvenir, ainsi que l'âme, à cette félicité. La justice et la bonté de Dieu en sont aussi une garantie, puisque les deux parties ont été lavées (ce qui veut dire qu'elles ont également participé par le baptême aux promesses divines et ont fait toutes deux du bien). A cette argumentation s'en rattache une autre, qui, comme le remarque Athénagore, est considérée par plusieurs comme la seule bonne et la plus forte. La justice de Dieu exige que l'homme entier, du moment qu'il a péché, soit également puni, et par suite aussi le corps qui, par ses convoitises, a induit l'âme à bien des péchés. Il faut donc qu'il y ait une résurrection par laquelle l'homme, afin de pouvoir recevoir ce qu'il a

[1] Ad Autol. I, §. 13. — [2] De resurr., c. 12. 13. — [3] Fragm. de resurr.

mérité, soit reconstitué dans toutes ses parties. Chez *Athénagore* qui, dans son traité, n'apporte que des arguments rationnels en faveur de la résurrection, se trouve encore ce raisonnement : L'homme, en tant qu'être doué de raison et de liberté, n'ayant été créé que pour lui-même, ne saurait cesser d'exister, puisque sa raison d'être est en lui-même. Aussi le corps qui forme l'une des parties intégrantes de l'homme, peut bien subir toute sorte de modifications, mais il ne peut pas cesser d'exister. Il est évident que toutes ces démonstrations se fondent sur la supposition que le corps est une partie essentielle de la personnalité de l'homme, si bien que sans lui l'homme ne peut plus être considéré comme la même personne. Tertullien[1] va même jusqu'à déduire la nécessité de la résurrection de ce que l'âme, sans le corps, ne peut rien sentir, que, par conséquent, sans lui, toute rémunération est impossible. Cependant il rejette ailleurs[2] cette argumentation comme inexacte, parce que l'âme étant corporelle de sa nature, peut aussi avoir par elle-même des sensations.

D'autres preuves se tiraient des autres dogmes chrétiens, ainsi que des Saintes Écritures, et ne pouvaient par conséquent avoir de valeur que pour les Chrétiens. Telle est la suivante que nous trouvons chez Irénée : L'homme entier ayant été créé à l'image de Dieu, le corps, qui l'a été aussi, sera également glorifié,[3] Il est impossible que la chair, qui a reçu le baptême, et qui est nourrie du corps et du sang du Seigneur dans la Sainte-Cène, soit absolument détruite. On considérait naturellement aussi la résurrection de Jésus comme un gage de la nôtre; et l'on faisait enfin valoir tous les passages du Nouveau-Testament dans lesquels est enseignée la résurrection des corps.

Cette conception grossière de la résurrection du corps était aussi antipathique aux docteurs alexandrins que le Chiliasme. D'après eux, le passage à une condition pareille à celle des anges et l'union des âmes à des corps spirituels et glorifiés, faits que les Chiliastes renvoyaient à la fin du règne de mille ans, devaient avoir lieu en même temps que la résurrection. Sans douter de la

[1] Apolog., c. 48. — [2] De resurr., c. 17. — [3] V, c. 1.

réalité de la résurrection, l'idée qu'ils s'en faisaient était celle que du corps, après la mort, s'en développe un autre, infiniment moins grossier, un corps glorifié, de même que la plante se développe de la semence. Il est vrai que les écrits de Clément d'Alexandrie et d'Origène sur la résurrection ont été perdus ; mais ceux qu'ils nous ont laissés réfléchissent très-clairement cette manière de concevoir la résurrection. Les passages les plus explicites à ce sujet sont ceux d'Origène *De princ. II, c. 10 : Selecta in Psalm. Opp.* II, p. 532, ss. Dans ce dernier passage il combat formellement l'opinion de certains chrétiens, qu'il qualifie d'inintelligents, d'après laquelle le corps que nous avons actuellement devait ressusciter avec toutes ses parties intégrantes, chose impossible puisque la substance du corps est soumise à de perpétuelles variations et que, quant à elle, notre corps ne reste peut-être pas deux jours le même. D'après ce passage de saint Paul, Origène s'explique la résurrection comme opérée par une certaine force inhérente au corps et qui ressemble à celle en vertu de laquelle la semence se reproduit d'elle-même (après sa décomposition). Reconstitué par cette force, le corps reprend son ancienne figure, mais se compose d'une substance plus délicate qui se trouve dans chaque corps et qui en forme l'élément impérissable. Ce corps nouveau est par conséquent, dans un certain sens, le même que le précédent, tout comme dans cette vie le corps d'un homme semble rester toujours le même, bien que sa substance change continuellement. Mais sous un autre rapport, ce corps nouveau est complétement différent du corps actuel, car il n'est pas matériel, mais lumineux, composé d'une substance plus subtile, éthérée, semblable à celle des anges ; il n'est pas charnel, mais spirituel, et n'a pas ces organes et ces membres qui ne se rapportent qu'aux besoins terrestres, tels que le boire, le manger et la propagation de l'espèce. Origène admettait du reste qu'il y aurait une grande différence entre les corps dont on serait revêtu après la résurrection, que chaque individu recevrait un corps en rapport avec son mérite et à la mesure de félicité ou de misère qui lui serait réservée ; que les saints seraient revêtus de corps lumineux et magnifiques, les autres de corps progressivement moins beaux, et les impies de corps complète-

ment obscurs et difformes, mais qui seraient néanmoins impérissables et qui ne pourraient pas être détruits par les châtiments.

Cette idée que se faisait Origéne de la résurrection rencontra bientôt de nombreux adversaires, et fut surtout très-violemment attaquée par Méthodius. Une résurrection telle que l'enseignait Origène semblait aux partisans de l'opinion plus matérialiste, n'être nullement une résurrection réelle du corps, et ils repoussaient par suite sa doctrine comme niant cette résurrection. Aussi cette prétendue négation fut-elle condamnée sous Justinien comme une des erreurs d'Origène.

§. 45. Doctrine du Jugement dernier et universel; des récompenses et des punitions qui en seront la suite.

La plupart des Pères de l'Église, qui étaient partisans du Chiliasme, plaçaient le jugement dernier à la fin du règne de mille ans. Justin seul le met au moment du second avénement de Jésus ou du commencement de ce règne, en sorte qu'il n'admet non plus qu'une seule résurrection.

D'après l'opinion commune des Chiliastes, la fin du règne de mille ans devait être signalée par la seconde résurrection ou la résurrection générale, le jugement dernier et ensuite la transformation du monde par le feu; car ce feu détruirait tout. Selon Methodius, il n'y aurait que les corps qui auraient vécu dans la pureté et dans la justice qui le traverseraient comme si c'était de l'eau froide. Lactance explique aussi ce jugement comme étant une épreuve par le feu qui n'épargnerait que les justes parfaits, mais qui se ferait sentir à ceux qui seraient chargés de péchés.[1] Ce feu transformerait le ciel et la terre et il se formerait par suite un nouveau ciel et une nouvelle terre, propres à servir de demeure aux esprits bienheureux. En même temps commencerait la félicité éternelle des justes et le châtiment éternel des impies. Selon Irénée,[2] les joies des bienheureux dans la vie éternelle ne seront point égales, mais se régleront sur leur mérite. Quelques uns passeront dans le ciel; d'autres goûteront les joies du

[1] Institt. div. VII, c. 21. — [2] V, c. 33, §. 1. 2.

paradis ; d'autres encore habiteront la Jérusalem céleste ; le Sauveur se manifestera réellement à tous, dans la mesure que chacun s'en sera rendu digne. Quant aux châtiments des damnés, *Irénée* est le seul qui les décrit comme consistant non pas tant dans des souffrances positives, que dans une exclusion de la communion avec Dieu et dans la perte de tous les bienfaits divins ; tandis que tous les autres Pères les représentent comme de cruels tourments produits par le feu de la Géhenne. Ce feu ne fait que tourmenter les impies ; il ne les consume pas ; il leur donne au contraire, d'après Tertullien, l'incorruptibilité, ou bien, selon Lactance, il consumera les méchants et les revivifiera par la même force. Tertullien voit dans les volcans les cheminées de la Géhenne, qui peuvent donner une idée du feu terrible de l'enfer.[1] Le mot qui chez les Juifs et chez les chrétiens sert ordinairement à désigner le lieu des châtiments, γεέννα, est le mot hebreu *ggé hinnom*, ou dans sa forme complète *ggé béné hinnom*. C'était réellement une vallée près de Jérusalem, un ravin dans les rochers, dans lequel, à diverses époques, les Israélites idolâtres avaient sacrifié leurs enfants à Moloch, divinité moabite (2 Rois 23, 10. Jérem. 7, 31, 19, 5. 32, 85). Lorsque Josias eut aboli ces sacrifices, il affecta cette vallée à être le réceptacle des corps morts et des immondices, qui étaient consumés par le feu. C'est ainsi que le mot Géhenne, auquel se rattachait l'idée d'un lieu où est consumé tout ce qui est impur, fut mis en usage chez les Juifs pour désigner le lieu du châtiment après la mort ; aussi le rencontrons-nous déjà fréquemment dans le Nouveau-Testament.

Tous ces Pères partagent l'opinion qu'après la mort il n'y a plus d'expiation du péché, et que, par conséquent, les méchants ne seront jamais exemptés de leurs punitions. C'est pourquoi la plupart d'entre eux enseignent formellement l'éternité des peines de l'Enfer. Justin seul semble croire possible que les âmes des méchants soient un jour complétement anéanties.[2] *Arnobe* déclare, comme une chose certaine, qu'elles seront consumées par la violence du châtiment, au point qu'il n'en

[1] De pœnit, c. 12. — [2] Dial. c. Tryph., c. 5.

restera absolument rien. Mais cet écrivain est trop hétérodoxe, pour pouvoir être considéré comme un représentant impartial de la foi ecclésiastique de son temps.

Nous trouvons chez les Pères Alexandrins de tout autres idées sur le jugement dernier et sur la rémunération. Rejetant le Chiliasme, ils ne pouvaient naturellement admettre qu'une seule résurrection, qui aurait lieu à la vérité immédiatement avant le jugement dernier. Déjà Clément allie à ce jugement une purification des âmes par un feu spirituel (πῦρ φρόνιμον), et admet que la félicité s'élève de degrés inférieurs à des degrés supérieurs, insinuant en même temps que les punitions de l'autre monde, ayant pour but l'amélioration, étaient par conséquent aussi d'une durée limitée. Parfaitement d'accord avec Clément sur les points essentiels, Origène se prononce d'une manière plus explicite sur ces matières. Selon lui, non-seulement tous les hommes, mais même toutes les créatures seront soumises au jugement. Christ ne se trouvera pas alors dans un certain lieu déterminé, mais se manifestera partout. Car par l'effet d'une force divine, la mémoire de chacun reproduira tout ce qu'il a fait, en sorte que le jugement, ainsi que la résurrection, n'exigera aucun intervalle de temps, mais aura lieu au même instant. Par suite de ce jugement, les méchants seront séparés des justes et à chacun sera assignée la place qui sera en rapport avec son mérite. D'après Origène, une purification par le feu accompagnera nécessairement ce jugement; car le feu qui détruira le monde présent, devra en même temps être un feu purificateur pour les hommes. Toutes les âmes étaient déjà, selon lui, souillées par suite de leur union avec le corps, et à cette souillure s'ajoutaient encore celles produites par des péchés plus ou moins nombreux; aussi devaient-elles toutes passer par le feu, afin que tout ce qu'il y avait d'impur en elles se fondit comme du plomb et qu'il ne restât que l'or pur. Les justes traverseront ce feu sans en être atteints; les moins bons seront plus ou moins consumés par le feu, selon le degré de leur impureté; mais ceux enfin qui sont complétement de plomb seront plongés dans l'abime, comme le plomb dans l'eau. Origène applique l'expression de Paul : « Il échappera comme au travers du feu » (1 Cor. 3, 15), à ceux qui, à côté de beaucoup

de bonnes qualités, ayant cependant aussi toute sorte de défauts, devaient nécessairement être consumés par le feu; et prône la félicité de ceux qui n'auraient pas besoin d'un pareil baptême de feu. Il admet bien des degrés dans la *félicité*, selon les degrés du mérite de ceux qui sont appelés. Les bienheureux seront placés dans différentes demeures et obtiendront une gloire différente ; les moins purs d'entre eux seront encore soumis à certains anges; ceux qui seront le plus avancés seront placés immédiatement sous le Christ. Mais toutes les âmes, à quelque degré qu'elles soient placées, seront appelées à progresser et à s'élever successivement à des degrés supérieurs. Quant à la félicité elle-même, Origène se la figurait comme éloignée de toute jouissance sensuelle; elle consiste, selon lui, en un progrès constant dans la connaissance et dans la vertu; c'est dans ce développement incessant, que le désir d'arriver à la sagesse, qui ici-bas tend en vain à se satisfaire, trouvera sa pleine satisfaction. Les bienheureux apprendront à connaître d'abord les causes et la nature des choses terrestres, puis celles des choses célestes; mais ils feront surtout de continuels progrès dans la connaissance de Dieu et dans leur ressemblance avec lui.

Quant aux punitions des méchants, Origène se les figurait également comme d'une nature complétement spirituelle, ce qui ne les empêcherait pas d'être très-douloureuses. Il voit dans le feu de l'enfer non pas un châtiment extérieur et naturel, mais une conséquence résultant des péchés eux-mêmes. C'est la conscience des actions coupables que l'on a commises, qui tourmente constamment l'âme; ce sont les violentes passions qu'elle a précédemment nourries, qui continuent à l'agiter douloureusement. Les ténèbres du dehors, dans lesquelles, selon la parole de Jésus, les méchants seront jetés, sont, d'après Origène, les ténèbres de l'ignorance; il présume en outre que lors de la résurrection les impies recevront des corps sombres et noirs, afin que l'obscurité de leurs âmes se manifeste aussitôt par l'aspect de leurs corps. Mais Origène admet aussi chez les damnés une différence de punition, selon le degré de leur faute, et, par suite, non-seulement une gradation des châtiments, depuis les moins rigoureux jusqu'aux plus graves, mais aussi une cessation finale de

tout châtiment. Cette dernière opinion qu'on imputa plus tard à Origène comme la plus grande de ses hérésies, se rattachait étroitement à tout le reste de son système. Car du moment qu'il déclarait la liberté et par suite la faculté de s'améliorer, un privilége imprescriptible de tous les êtres intelligents, il devait nécessairement admettre aussi que les méchants eux-mêmes, réveillés par les châtiments qu'ils subissaient, seraient déterminés à se convertir et à s'améliorer. Enseignant en outre et d'une manière tout aussi formelle que la condition de tous les êtres intelligents n'était que le résultat de leur conduite morale, il devait aussi proclamer que les impies, en faisant de continuels progrès dans leur amélioration morale, amélioreraient aussi leur condition. Par une conséquence naturelle il voyait également dans toutes les punitions infligées par Dieu un but pédagogique ; car d'après lui, Dieu ne les impose pas dans l'intention de rendre le mal pour le mal, mais seulement pour corriger et améliorer ceux auxquels ils les inflige. Origène n'était que conséquent quand il déclarait le diable même capable d'être un jour converti et admis à la félicité. Il voulait du reste que cette doctrine d'une durée limitée des peines de l'enfer, fût exclue de l'enseignement populaire, pour ne pas favoriser chez le peuple une trompeuse sécurité et le dévergondage des mœurs ; dans son opinion, elle ne devait être communiquée qu'aux gnostiques. Il croyait en cela observer la prudence pédagogique dont l'Ecriture-Sainte nous donne l'exemple. Si ces punitions y sont désignées comme éternelles, comme un feu inextinguible, comme un ver qui ne meurt pas, Origène ne voit en cela qu'un déguisement de la vérité, salutaire pour les hommes et y rapporte ces paroles de Jérémie (20,7) : ἠπάτησάς με κύριε, καὶ ἠπατήθην (Seigneur, tu m'as trompé et je me suis laissé tromper).[1] Combien d'hommes, dit-il,[2] qui se croyaient sages, qui avaient reconnu la vérité relativement à la punition, et qui avaient soulevé le voile qui la cache à d'autres, sont tombés dans une vie encore plus déréglée ! Il eût mieux valu pour eux conserver leur ancienne foi au ver qui ne meurt pas et au feu qui ne s'éteint pas (d'après Esaïe 66, 24).

[1] In Jer. hom. XVIII, c. 15 et hom. XIX. — [2] Hom. XIX, c. 4.

DEUXIÈME PÉRIODE

DEPUIS CONSTANTIN JUSQU'AUX QUERELLES SUR LES IMAGES.

324-726

PREMIÈRE PARTIE.

HISTOIRE GÉNÉRALE DES DOGMES.

§. 46. Circonstances qui, dans cette période, influèrent sur le développement des dogmes.

La grande transformation qu'opéra dans l'Eglise chrétienne le fait que la religion jusqu'alors persécutée, devint dans l'empire romain religion de l'Etat et objet de la faveur du gouvernement, a eu aussi des résultats d'une très-haute importance pour le développement des dogmes.

Il y avait dans cette transformation bien des choses qui ne pouvaient manquer de la seconder directement ou indirectement. Plus l'opposition des Païens s'affaiblissait ou cessait d'être redoutable, et plus aussi la force intellectuelle qui, jusqu'alors, s'était déployée pour défendre le christianisme contre eux, s'appliquait maintenant à combattre les opinions divergentes qui se produisaient dans son sein. Les discussions théologiques prenaient ainsi toujours plus d'importance et étaient soutenues avec d'autant plus d'acharnement que la lutte contre les adversaires des Chrétiens, les Païens, perdait plus de son intérêt. Mais tous ces débats théologiques donnaient des résultats favorables au développement des dogmes. Une autre conséquence de cette grande révolution opérée dans le domaine de l'Eglise, ce fut l'introduction dans la vie chrétienne et dans les coutumes ecclésiastiques de bien des éléments nouveaux, qui exercèrent à leur tour une grande influence sur le développement des dogmes. C'est ainsi, par exemple, que les principes du monachisme, sur la perfection chrétienne, ont influé de la manière la plus décisive sur la doctrine chrétienne du salut, de même que le mépris des scien-

ces et surtout de la philosophie, le goût du merveilleux et la crédulité répandus par les ordres religieux, ont favorisé dans l'Eglise la crédulité et y ont introduit une certaine tendance superstitieuse dans la formation des dogmes. Cet esprit monastique se caractérise tout particulièrement dans un écrit de Jérôme (Epist. XXII *ad Eustachium*), où il raconte à celle dont il avait été le conducteur spirituel dans sa vie ascétique, comment, lorsqu'il était jeune homme, il avait lu Cicéron, Plaute etc; comment, ayant été atteint d'une maladie mortelle, il avait été conduit, en esprit, devant le tribunal de Dieu, et y avait été battu de coups, parce qu'il était plus cicéronien que chrétien, et avait par suite promis de ne jamais lire des livres païens. Il dit entre autres choses, dans ce traité : Qu'ont à faire ensemble Christ et Bélial, les Psaumes et Horace, les Évangélistes et Virgile, les Apôtres et Cicéron? Le développement des rites ecclésiastiques, si nombreux déjà et si compliqués, ne resta pas non plus sans effet sur celui des dogmes. Le caractère mystérieux que prenaient ces rites et ces cérémonies fit supposer d'abord et enfin affirmer qu'il y avait en eux des vertus mystérieuses et qu'ils produisaient des effets surnaturels; et de telles affirmations passèrent enfin comme autant de dogmes dans le système de la doctrine. C'est ainsi que les formes mystérieuses sous lesquelles on célébrait la Sainte-Cène, firent naître et grandir les idées de la vertu inhérente aux éléments de la Cène, qui produisait sur les communiants des effets surnaturels, de même que les témoignages d'une vénération toujours plus profonde que l'on rendait aux martyrs, donnèrent naissance aux idées que l'on se faisait de leur élévation et du pouvoir qu'ils exerçaient sur les vivants

Il y avait en outre bien des choses dans les nouvelles conditions de l'Eglise qui influaient d'une manière marquée sur le développement des dogmes, surtout alors que ce développement avait pour cause des débats théologiques.

Parmi ces conditions nouvelles figurait en premier lieu le rapport de l'Eglise et de l'Etat. Les empereurs avaient accordé à l'Eglise de grands droits et de grands priviléges, mais en les réservant expressément et exclusivement à l'église catholique; tous les hérétiques étaient même, sauf au temps de Servius et de Valen-

tinien, privés de tout droit à la tolérance. Il en arrivait que, lorsqu'il s'élevait dans l'Eglise catholique des discussions sur les questions de foi, chaque parti accusant aussitôt les autres d'erreur et d'hérésie, les déclarait en même temps exclus de la communion de l'Eglise. Or, ces accusations étant toujours réciproques et ayant une grande importance politique, ce n'était naturellement qu'à l'empereur qu'il appartenait de décider quel parti devait être regardé comme catholique et jouir des droits de l'Eglise officielle, quel autre parti devait être considéré comme hérétique, et déclaré même indigne d'être toléré. Ce ne fut donc pas par usurpation, mais par une nécessité impérieuse que les empereurs s'emparèrent du droit de décider dans les discussions dogmatiques; ordinairement ils ne prononçaient leur décision qu'après avoir convoqué à ce sujet des conciles et avoir entendu leur opinion; toutefois quand ce moyen était insuffisant pour rétablir l'unité, à laquelle, par des raisons politiques, ils attachaient une importance immense, ils ne balançaient pas à s'écarter parfois de l'opinion des conciles, tentant toute sorte d'autres moyens et essayant de faire prendre d'autres décisions, toujours en vue de rétablir l'unité, si importante à leurs yeux. Dans de telles circonstances, les empereurs parvenaient à une influence exorbitante sur le développement des dogmes; il arrivait souvent que des discussions théologiques se mêlaient à des cabales de cour et étaient décidées par la parole souveraine de l'empereur. C'est sous Justinien que ce rapport de l'Eglise avec l'Etat se montre de la manière la plus éclatante; car, non seulement cet empereur donnait des décisions sur des questions théologiques proposées par d'autres, mais il se posait même, sans que rien l'y autorisât, en législateur théologique, et proclamait de nouveaux dogmes qui devaient être acceptés par toute l'Eglise.

Le dévelopement de la dogmatique se ressentit en outre profondément de celui de la hiérarchie qui eut lieu dans cette période. Les laïques et même aussi les classes inférieures du clergé, ayant perdu complétement le droit d'émettre leur opinion dans les questions de religion, tout le pouvoir spirituel passa aux évêques qui, seuls, avaient le privilége de voter dans les synodes. Depuis que Constantin eut convoqué le synode de Nicée pour lui

faire prendre une décision sur la querelle arienne, les synodes œcuméniques furent considérés comme les cours suprêmes de l'Eglise, auxquelles appartenait le droit de prononcer en dernier ressort, même sur les questions de foi. On ne pensait pas sans doute, dans le principe, qu'à titre de synodes œcuméniques ils possédassent l'infaillibilité. Mais tous les synodes étant considérés (d'après Act. 15, 28) comme se trouvant sous une direction spéciale du Saint-Esprit, et les conciles œcuméniques passant pour être les cours suprêmes de l'Eglise, dont les décisions ne pouvaient être réformées par aucune autre autorité, on en arriva naturellement à croire qu'une assistance particulière du Saint-Esprit les rendait infaillibles en matière de foi. En réalité, les décisions de ces synodes dépendaient en grande partie des patriarches, auxquels les autres évêques étaient habitués à obéir, ou étaient prises sous l'influence impériale.

Dans ces conditions, il arrivait naturellement que toutes les questions théologiques avaient pour résultat la fixation de nouveaux dogmes. Dans la période précédente, il y avait eu bon nombre d'opinions théologiques différentes, sur lesquelles l'Eglise ne s'était point encore prononcée, et qui se toléraient réciproquement, parce que l'on n'exigeait l'unité que dans le domaine de la πίστις et qu'on laissait entière liberté pour toutes les spéculations qui allaient au-delà. Mais plus la hiérarchie devenait puissante, et plus elle était portée à vouloir dominer dans tout ce qui était du domaine de la religion; dès-lors elle ne supportait plus que difficilement les discussions théologiques, même sur des points que la foi de l'Eglise avait jusqu'alors laissés indécis. Comme la foi de l'Eglise contenait toujours quelques éléments qui pouvaient paraître favorables ou défavorables aux questions controversées, on se laissait facilement amener à s'en servir pour prononcer à cet égard des décisions irrévocables.

C'est ce que faisaient même les partis engagés dans la lutte, qui justifiaient ainsi, sans le savoir, la prétention de la hiérarchie à faire ressortir du domaine de la religion les questions en litige, et à les décider comme y appartenant. C'est dans les synodes que cela se faisait sous les diverses influences que nous avons indiquées plus haut; on prenait ainsi sur les divers points

en litige des décisions positives qui, considérées comme formulant la foi de l'Eglise, étaient par suite imposées à toute la chrétienté. Or, comme ces décisions soulevaient souvent de nouvelles questions et donnaient lieu à de nouveaux débats, sur lesquels les conciles étaient encore appelés à se prononcer, il en résultait que le nombre des dogmes s'augmentait considérablement et que le domaine laissé à la libre spéculation se rétrécissait dans la même proportion.

§. 47. Histoire générale de la dogmatique pendant les querelles de l'Arianisme, jusqu'en 381.

Dès le début de cette période, commença la lutte contre la doctrine d'Arius, d'après laquelle le Fils avait été créé de rien et avait pris naissance à une certaine époque déterminée; et dans le caractère que prit cette lutte, ainsi que dans la manière dont elle fut soutenue, se manifestait déjà très clairement le résultat du grand changement qu'avait produit dans l'Eglise, sous tous les rapports, l'élévation du christianisme au rang de religion de l'État. Les débats théologiques qui s'étaient engagés jusqu'alors n'étaient jamais sortis de certaines provinces, mais celui-ci se généralisa, dès que l'empereur Constantin s'y fut mêlé, et s'étendit dans tout l'empire romain. Dans les querelles antérieures, l'Eglise s'était bornée à opposer de simples négations aux opinions qui portaient atteinte à la foi; mais dans celle-ci on voit déjà la hiérarchie, que les circonstances extérieures ont fait grandir, disposée à opposer, comme dans les synodes de Nicée, certaines idées dogmatiques bien déterminées à l'hérésie d'Arius, et à exiger qu'elles fussent admises comme éléments de la foi chrétienne, et crues par tous les chrétiens, sous peine pour eux d'être exclus du salut éternel. Les adhérents du concile de Nicée regardaient la confession du mot ὁμοούσιος comme la marque indispensable de l'orthodoxie, et parmi les adversaires qui, depuis le second concile de Sirmium (357), se divisaient en Semiariens et en Ariens rigoureux, les premiers admettaient le ὁμοιούσιος et les seconds avaient pour mot d'ordre ἀνόμοιος. A cette lutte de l'Arianisme se rattachaient plusieurs débats secondaires. *Marcellus* d'*Ancyre*, zélé

Nicéen, s'était laissé entraîner par le ὁμοούσιος au sabélianisme, professé plus ouvertement encore par son disciple *Photin*, évêque de Sirmium, qui encourut pour cela une condamnation (345). Un autre Nicéen, *Appollinaire*, évêque de Laodicée, répandit (dep. 371) l'opinion hétérodoxe qu'il n'y avait pas eu une âme raisonnable en Christ, mais que la divinité en avait tenu la place. Lorsque, à partir de 360, il apparut aussi en Orient un certain nombre de Nicéens, ces Nicéens orientaux restèrent longtemps encore séparés des anciens Nicéens, qui se trouvaient en Egypte et en Occident, parce qu'ils persistaient à prétendre qu'on devait reconnaître τρεῖς ὑποστάσεις dans la divinité, tandis que les derniers ne voulaient admettre que τρία πρόσωπα. Enfin on mettait encore en question après 360, la doctrine du Saint-Esprit, qui dominait parmi les Semiariens et qui comptait même de nombreux adhérents parmi les Nicéens orientaux, doctrine d'après laquelle le Saint-Esprit était une créature et un serviteur de Dieu. Les défenseurs de cette hérésie n'étaient d'abord nommés que πνευματομάχοι, plus tard on leur donna le nom de Macédoniens qui, dans l'origine, avait le même sens que celui de Semiariens, parce que c'est chez ces derniers que cette hérésie avait été le plus répandue. Le concile de Constantinople donna aussi une décision positive sur cette doctrine du Saint-Esprit dans le symbole de Nicée, modifié et élargi par lui.

Quant aux points en litige que nous venons de signaler, l'esprit de cette époque était sans doute rigide et intraitable; mais il se manifeste d'autant plus de libéralisme à l'égard de toutes les autres matières dogmatiques qui ne rentraient pas dans le domaine des sujets controversés de l'époque. Nous en trouvons une preuve très-remarquable dans le célèbre passage de Grégoire de Nazianze (*Orat. de Theol.* 1), où il engage à ne pas faire de ces points en litige un objet de recherches indiscrètes, et donne au contraire le conseil « de philosopher de préférence sur le monde ou sur les mondes, sur la nature, sur l'âme, sur les bons et les mauvais esprits, sur la résurrection, le jugement et les souffrances de Christ. » Tous ces points faisaient sans doute aussi partie de la doctrine de l'Église; mais ils y étaient encore définis d'une manière si générale, qu'une très grande diversité d'opi-

nions était possible et permise à l'égard de leur conception et de leur application.

C'est ainsi que nous trouvons encore, à l'époque des débats provoqués par l'Arianisme, malgré la vivacité avec laquelle ils étaient soutenus, une spéculation théologique passablement hardie, pouvant se développer librement sur bien des points; et, par suite de cette liberté, un épanouissement de la science théologique tel qu'il s'en est vu rarement de pareil avant la Réformation. Deux Écoles ont surtout soutenu et maintenu, d'une manière particulière, cette tendance scientifique: l'*École* d'*Origène* et l'*École de Syrie* ou d'*Antioche*. Origène, bien qu'un bon nombre de ses opinions personnelles fussent assez généralement repoussées, jouissait néanmoins d'une grande autorité et d'une rare influence. Les Nicéens les plus distingués, tels qu'un Athanase, un Basile-le-Grand et les deux Grégoire, ainsi que de nombreux Eusébiens, tels qu'Eusèbe Pamphili, qui avaient la plus haute estime pour ce grand homme, profitaient avec empressement de ses écrits, et s'ils fermaient les yeux sur ce qui leur paraissait erroné, ce n'était que pour mieux s'approprier les nombreuses idées qu'ils trouvaient justes et lumineuses. De cette manière ils devenaient indulgents à l'égard des opinions dogmatiques nouvelles, pourvu qu'elles ne touchassent pas la grande question qui faisait l'objet des discussions de l'époque. C'est ainsi que les écrits d'Origène, grâce à l'estime générale dont ils jouissaient, contribuèrent grandement à conserver enfin un principe de libéralisme dans la théologie. C'est pourquoi Grégoire de Nysse et Didyme, les origénistes les plus prononcés de cette époque, pouvaient encore professer ouvertement plusieurs opinions particulières d'Origène (par exemple, celle de la possibilité pour le Diable de se convertir), sans être attaqués pour cela; bien plus, Synesius, bien qu'attaché à plusieurs doctrines du Néoplatonisme, n'en fut pas moins consacré évêque de Ptolémaïs, par Théophile, évêque d'Alexandrie. Tandis que l'École d'Origène, distinguée surtout par ses spéculations théologiques, se laissait trop dominer dans l'interprétation de la Bible par son penchant à l'allégorie, l'École de Syrie ou d'Antioche s'acquérait, de son côté, un grand mérite en ne suivant dans l'explication des Livres-

Saints que le principe historique et grammatical, et en repoussant toute interprétation allégorique. Mais ce même principe, trop rigoureusement appliqué, menait aussi quelquefois à une interprétation littérale de la Bible; nous en trouvons un exemple dans un adhérent de cette École, Apollinaire, évêque de Laodicée, qui défendait encore le Chiliasme.

Il nous reste de cette époque un très grand nombre d'écrits dogmatiques; mais la plupart ne traitent que la question qui faisait alors l'objet de toutes les discussions, la question de la Trinité. Ceux de ces écrits qui embrassent l'ensemble de la dogmatique chrétienne sont les Catéchèses de *Cyrille de Jérusalem* et le Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας de *Grégoire de Nysse*. Pour pouvoir se servir utilement de ce qu'ont laissé les écrivains de ce temps dans l'histoire des dogmes, il faut connaître et distinguer à quels partis ils appartenaient. Du côté des Eusébiens nous en citerons deux : Eusèbe, évêque de Césarée (m. 340), et Cyrille de Jérusalem (m. 386).

Parmi les écrits d'*Eusèbe*, ceux qui méritent d'être lus en vue de l'histoire des dogmes, sont ses deux ouvrages d'apologétique intitulés, le premier : *Præparatio evangelica*, ayant pour but d'amener les Païens au christianisme; et le second : *Demonstratio evangelica*, devant convaincre les Juifs de la vérité de la religion chrétienne. A ceux-là se rattachent encore ses deux ouvrages intitulés : *Contrà Marcellum*, lib. II; et *De ecclesiasticâ Theol.*, lib. III. Dans ces écrits se montre plutôt un savant collectionneur qu'un pénétrant penseur. Quant à la grande question qui fait l'objet des discussions du temps, Eusèbe se distingue surtout par sa modération; désirant vivement voir régner la paix dans l'Église, il voulait qu'on fermât les yeux sur les différences dogmatiques qui existaient entre Arius et ses adversaires. Son opinion personnelle sur la question controversée était celle d'Origène, et c'est à tort que ses adversaires l'ont souvent déclaré arien. Il n'eut aucune influence sur le développement dogmatique qui se fit de son temps; mais si l'on fait abstraction du grand point alors en litige, on reconnaîtra cependant que ses écrits ne manquent pas d'importance pour faire connaître le point de vue théologique de cette époque.

Cyrille de Jérusalem, dans ses catéchèses, explique clairement et simplement, et de manière à se mettre à la portée des catéchumènes, la confession de foi chrétienne et les rites sacrés de l'Église, en se rapportant très-fréquemment à l'Écriture-Sainte. Il était Semiarien, et c'est pourquoi il ne se sert pas des formules de Nicée dans ses catéchèses; mais comme le Semiarianisme ne s'éloignait pas beaucoup de la foi ancienne, et que la différence qui l'en séparait ne reposait presque que sur les formules, il ne fut pas non plus difficile à Cyrille, au concile de Constantinople, d'adhérer complétement, avec beaucoup d'autres Semiariens, à ce symbole de Nicée. Ses catéchèses ont surtout de l'importance, parce qu'elles font connaître les antiquités ecclésiastiques, en nous donnant une idée claire de la manière dont on préparait au baptême; mais elles ne sont pas moins importantes pour l'histoire des dogmes, vu qu'elles nous donnent une exposition parfaitement exacte de la foi chrétienne, que l'on peut considérer comme complétement orthodoxe, bien que dans la doctrine de la Trinité elle s'en tienne à des formules plus générales que ne l'étaient celles de Nicée.

Parmi les partisans du concile de Nicée, nous devons distinguer les Pères de l'Église grecque et ceux de l'Église latine.

Les plus éminents d'entre les Nicéens, appartenant à l'Église grecque, sont :

1. *Athanase*, qui est incontestablement l'écrivain de cette époque qui a le plus d'importance pour l'histoire des dogmes, par la raison que c'est à lui que l'on doit le développement le plus détaillé et le plus précis de la doctrine de la Trinité, et que c'est dans la formule rédigée par lui que cette doctrine a été plus tard adoptée par toute l'Église. Plus on a, dans tous les temps, attaché de valeur à cette doctrine, et plus aussi on a toujours eu en vénération la mémoire d'Athanase, qui a eu tant à supporter et à souffrir pour elle. De son vivant, il avait déjà reçu le glorieux nom de Père de l'Orthodoxie, qui depuis lors lui est toujours resté. La plupart de ses écrits ont pour objet de mettre en lumière et de démontrer la doctrine de la Trinité. Il n'y a que sa Réfutation du Paganisme et son Traité de l'incarnation du Logos, écrit très-

probablement avant la discussion sur l'Arianisme, qui fassent exception. Athanase a dû rédiger la plupart de ses écrits très-rapidement et au milieu de nombreuses interruptions; c'est ce qui explique les défectuosités de leur forme; ils manquent d'ordre et sont remplis de répétitions; son érudition même est médiocre, et son interprétation de la Bible souvent forcée ; mais partout cependant il se présente comme un penseur pénétrant et subtil, qui savait soutenir sa grande lutte contre ses adversaires avec habileté et une grande supériorité.

2. *Basile-le-Grand*, évêque de Césarée, en Cappadoce (m. 379.) Nous avons de lui deux ouvrages dogmatiques d'une plus grande étendue, l'un contre Eunomius, l'autre sur le Saint-Esprit. Nous trouvons chez lui une tendance absolument pratique; il a rarement des idées nouvelles et qui lui soient propres; mais en revanche il sait développer très-clairement celles qui lui ont été données, et les exposer d'une manière éloquente.

3. *Grégoire de Nysse*, frère puîné de Bazile, et évêque de Nysse (m. après 394), est celui des Pères du IV[e] siècle qui, avec Didyme, s'est le plus rattaché à Origène, et qui, par suite aussi, fait le plus d'usage de la philosophie dans la théologie. On trouve d'ailleurs chez lui un grand nombre d'opinions théologiques qui lui étaient personnelles. C'est précisément la raison pourquoi il n'a pas obtenu dans l'Eglise la considération et l'autorité dont jouissait son frère ; cependant on rapporte qu'au concile de Constantinople, il fut chargé par l'assemblée de remanier le symbole de Nicée. Il nous reste encore de lui des écrits polémiques contre Eunomius et Appollinaire, puis son grand Catéchisme, le seul essai fait à cette époque d'une exposition complète et scientifique de la doctrine religieuse : λόγος κατηχητικὸς ὁ μεγας.[1]

4. *Grégoire de Nazianze* (m. 390), était plutôt rhéteur que dogmatiste, bien qu'à l'égard de la parole il soit encore inférieur à Bazile ; cependant les cinq discours qu'il tint à Constantinople sur la doctrine de Dieu et surtout sur la divinité de Christ, lui

[1] Gregorii Nysseni oratio catechetica, graece et latine ad codices Monacenses recensuit *J. G. Krabinger*. Monachii 1835. 8.

ont fait obtenir une considération particulière et donner le surnom de ὁ θεολόγος.

5. *Didyme*, catéchète à Alexandrie, aveugle de naissance (m. 395), était un partisan d'Origène aussi prononcé que Grégoire de Nysse. Il reste encore de lui son Traité sur le Saint-Esprit, conservé dans la traduction latine de Jérôme, et un autre *de Trinitate*, en trois livres.

Parmi les écrivains latins ceux qui ont une véritable importance pour l'histoire des dogmes sont :

Hilaire, évêque de Poitiers (m. 368), ferme défenseur du concile de Nicée, et dont tous les écrits se rapportent à la querelle arienne. Son principal ouvrage dogmatique est celui intitulé *de Trinitate*, *libb*. XII. C'est un écrivain penseur, qui ne manque pas de force, mais souvent ampoulé et qui fatigue ses lecteurs par de fréquentes répétitions.

Ambroise, évêque de Milan (m. 397), écrit d'une manière beaucoup plus claire et plus agréable que Hilaire ; mais il lui manquait de bien connaître la théologie ; ses écrits sont entièrement tirés des principaux Pères de l'Eglise grecque, ce qui ne les empêcha cependant pas de jouir d'une grande considération dans l'Eglise occidentale. Cela s'applique en particulier à son principal traité dogmatique *de Fide*, développement de la foi chrétienne, surtout de la doctrine concernant le Fils.

§. 48. Histoire générale des dogmes pendant les querelles origéniste et pélagienne, jusqu'au commencement de la querelle nestorienne.

Déjà dans la période des discussions sur l'Arianisme s'était développé un parti dogmatique plus rigide que les autres, qui, rejetant toute libre spéculation théologique, n'attachait de prix qu'à conserver et à défendre rigoureusement la doctrine traditionnelle de l'Eglise, et qui, dans tous les points où elle paraissait n'être pas assez arrêtée, aimait à se prononcer pour l'opinion la plus sévère, la plus littérale et la plus favorable au miracle. Cette tendance était surtout soutenue par le monachisme qui, en général, avait fort peu d'estime pour la science et qui regardait

même comme un péché de s'occuper de sciences profanes, mais qui s'attribuait cependant le droit de prononcer un jugement décisif sur l'orthodoxie, bien que son opinion reposât plutôt sur d'obscurs sentiments que sur des connaissances claires et positives. Celui que l'on doit considérer comme le plus ancien représentant de cette tendance à maintenir rigoureusement la tradition dans la théologie est :

Epiphane, évêque de Constantia, l'ancienne Salamine, mort en Chypre en 403. Dans son livre intitulé πανάριον (cassette de médicaments), composé en 374, il combat avec amertume et violence toutes les idées s'écartant de la doctrine qu'il considère comme orthodoxe, et y marque du sceau de l'hérésie bien des idées particulières qui, jusqu'alors, avaient été tolérées sans soulever d'hostilité. C'est le premier qui mit les Nazaréens au nombre des hérétiques et qui stigmatisa comme de grossières hérésies les idées particulières d'Origène. C'était en général tout particulièrement contre Origène que s'emportait Epiphane; et voyant que la condamnation prononcée contre lui dans le πανάριον ne produisait pas encore l'effet désiré, il fut le premier à exciter en 394 les querelles origénistes en Palestine. Car s'étant rendu dans cette contrée, où Origène avait le plus d'adhérents, et ayant tonné contre les hérésies, il réussit à mettre de son côté Jérôme, qui était alors à la tête d'un couvent à Bethléem. Jérôme, plein de soucis et d'inquiétudes pour son orthodoxie, se laissa gagner, bien qu'il eût été jusqu'alors l'admirateur le plus prononcé d'Origène et qu'il se fût très-bien servi de ses écrits pour rédiger les siens; par contre, Jean, évêque de Jérusalem, et Rufin, moine sur la montagne des Oliviers, ne se laissèrent pas détourner de leur estime pour Origène et devinrent pour cette raison l'objet de la haine et des attaques d'Epiphane et de Jérôme. La lutte se termina en Palestine, par l'entremise de Théophile, en 397, et ne se continua plus que par une polémique violente entre Rufin et Jérôme; mais dès l'année 399, ce même Théophile, qui peu auparavant avait été le médiateur de la paix, poussé par les instances des moines, se présenta en Egypte comme un adversaire de l'origénisme, et lui imprima, à l'aide d'Épiphane et de Jérôme, une flétrissure qui le discrédita dans toute l'Eglise. A son exemple,

Anastase, évêque de Rome (401), condamna à son tour l'hérésie origéniste; et Chrysostôme, dénoncé par Théophile, fut déposé en 403, pour avoir favorisé les Origénistes. Depuis lors les opinions particulières d'Origène passèrent pour des hérésies; rien que le fait de s'occuper des écrits d'Origène rendait déjà suspect. Il n'était plus permis de reconnaître les qualités de cet homme, bien qu'on ne manquât pas de reconnaître ses erreurs. Il en résulta naturellement que le principe libéral disparut dès-lors de la théologie; que l'on regardait même avec défiance l'emploi de la philosophie dans la théologie, et que pour toutes les assertions théologiques on avait grand soin de rechercher et d'invoquer les autorités des anciens Pères orthodoxes, afin de ne pas s'attirer le reproche d'hérésie.

Il y avait cependant encore bon nombre de théologiens qui, appartenant à l'école exégétique de Syrie, conservaient une culture scientifique plus libérale. Nous citerons en particulier *Diodore*, évêque de Tarse (m. avant 394), très célèbre comme exégète, mais dont tous les écrits sont perdus. Il était le maître des deux suivants :

Jean Chrysostôme, évêque de Constantinople, qui mourut en exil en 407. Bien que formé dans l'école de Syrie, il avait une grande considération pour Origène et faisait usage de ses écrits. Chrysostôme s'est distingué comme prédicateur. Dans les nombreuses homélies qui nous sont restées de lui, il se révèle comme un heureux interprète de la Bible. Quant à la doctrine religieuse, il a une tendance absolument pratique; aussi ne se livre-t-il pas à de simples spéculations dogmatiques qui n'auraient eu aucune importance pratique.

Théodore, évêque de Mopsueste (m. 429), fut un des exégètes les plus distingués de l'ancienne Église; mais ses écrits ont été malheureusement pour la plupart perdus, parce qu'on le chargea plus tard du reproche d'hérésie. Nous trouvons chez lui les traces d'une critique historique appliquée aux livres bibliques, critique qui est restée étrangère à tous les autres Pères de l'Église. Il avait aussi des sentiments libéraux sous le rapport de la dogmatique; c'est ce qu'il prouva en admettant, avec son

maître, que les peines de l'enfer sont finies, et en prenant ouvertement la défense de la liberté de l'homme contre Jérôme.

Tandis qu'en Orient les discussions provoquées par les idées d'Origène tuaient le principe libéral dans la théologie, celles qui s'étaient élevées entre Augustin et les Pélagiens avaient le même résultat en Occident.

Augustin, évêque d'Hippone (m. 430), était sans doute, quant à la science théologique, inférieur à bien des Pères de l'Église, et notamment à Jérôme; mais il occupe assurément la première place entre tous comme penseur subtil, pénétrant et logique. Il avait en outre déjà développé dans sa première vocation le talent d'exposer les choses et les idées d'une manière gracieuse et claire, ce qui explique l'énorme influence qu'il exerça pendant sa vie sur l'Église latine, et qu'il conserva après sa mort par ses écrits. Ce fut avec une grande supériorité et un véritable succès qu'il combattit tous les hérétiques de son temps, et d'une manière très-remarquable qu'il traita dans ses écrits presque toutes les matières dogmatiques. Il fortifia la doctrine de l'Église par une foule de nouvelles explications, de définitions et de preuves, et l'enrichit d'un très-grand nombre de termes techniques et de doctrines nouvelles. L'Église d'Occident n'avait jamais eu un pareil docteur. N'ayant eu généralement jusqu'alors que fort peu de penchant pour la libre spéculation théologique, et préférant s'en tenir invariablement à la tradition, elle n'avait pris aucune part active au développement dogmatique qui avait eu lieu dans l'Église grecque, et se bornait à accepter ce qui lui paraissait acceptable et utile, mais sans vouloir prendre, sous ce rapport, une position indépendante: Trouvant désormais dans les écrits d'Augustin une série de développements de la doctrine religieuse aussi lumineux que pénétrants, et dont, d'ailleurs, l'orthodoxie lui était suffisamment garantie par le nom de l'auteur et par sa lutte victorieuse contre toutes les hérésies, elle admettait toutes ses œuvres comme des oracles de l'orthodoxie, ce qu'elles restèrent pendant tout le moyen-âge. Comme il a écrit sur tous les points de la doctrine religieuse, on se contentait de s'en rapporter à lui dans toutes les difficultés dogmatiques, et de se courber aveuglément

sous son autorité. On en vint même jusqu'à regarder comme certain, peu de temps après lui, et à considérer comme des articles de foi ce qu'il n'avait donné que comme des hypothèses ; en sorte que, quand plus tard on croyait devoir s'écarter dans certains points de la doctrine d'Augustin, on n'osait cependant pas avouer cet écart, qu'on cherchait à voiler par une interprétation forcée de ses écrits. Aussi, bien qu'il procédât lui-même avec une grande liberté dans ses spéculations théologiques, et qu'il reconnût la valeur des arguments qu'on lui opposait et l'importance de l'usage de la raison, l'exorbitante autorité qu'on lui accordait fit qu'on renonça toujours plus, dans l'Église d'Occident, à se servir de la raison et qu'on se soumit volontairement au joug du système d'Augustin. Ce fut surtout là l'effet de la doctrine du péché originel, telle qu'elle fut développée par lui dans sa lutte avec Pélage; car, en déclarant la volonté et la raison de l'homme complétement corrompues par la chute, il en arrivait naturellement à mépriser la raison individuelle et à s'abandonner de préférence à la foi d'autorité. La plupart de ses écrits traitent certains sujets spéciaux. Mais il explique et développe tout le fond de la doctrine chrétienne, telle que l'avait exposée et résumée le symbole, dans son écrit *de fide et symbolo*, de l'année 393. Nous avons un aperçu du système théologique adopté plus tard par lui dans son *Enchiridion seu de fide, spe et charitate ad Laurentium, urbis Romæ primicerium*, de l'année 421. Il ramène ici le christianisme à ces trois points capitaux : la foi, la charité et l'espérance ; mais c'est le premier qu'il traite avec le plus d'étendue. — L'Église d'Occident avait à côté d'Augustin un docteur non moins célèbre, mais qui ne peut pas lui être comparé quant à l'importance dogmatique.

Jérôme, depuis 386, à la tête d'une congrégation monastique à Bethléhem (m. 420), était, comme interprète de l'Écriture, le plus distingué de tous les Pères de l'Église ; mais ni son caractère ni l'attitude théologique qu'il prenait ne pouvaient le faire estimer. Il lui manquait complétement la connaissance approfondie et philosophique de la théologie, ce n'était qu'un érudit qui savait se servir, pour l'explication des Saintes-Écritures, de sa connaissance de la langue et des travaux des autres, mais

qui souvent travaillait avec une facilité et une rapidité beaucoup trop grandes. Son caractère est absolument celui d'un moine; aussi trouvons-nous chez lui tous les défauts d'une éducation monastique : un orgueil clérical démesuré, se couvrant du masque de l'humilité, un sentiment de mépris pour tout ce qui n'est pas moine, une rudesse presque brutale à l'égard de ceux qui lui font une opposition quelconque, une sollicitude extrême pour sa réputation d'orthodoxie et une disposition à tout lui sacrifier, même sa conviction. Ainsi, après avoir été d'abord un admirateur d'Origène, il n'hésita pas à le renier, quand il vit Epiphane s'élever contre lui, et à devenir le plus ardent adversaire des Origénistes. De même, après avoir reconnu la liberté humaine dans toute son étendue, il s'associa avec Augustin, quand il le vit combattre Pélage, et se déclara si fortement contre cette liberté, que Théodore de Mopsueste se vit obligé de la défendre contre lui. Dans d'autres écrits polémiques dirigés contre *Helvidius, Vigilance* et *Jovinien*, il défend avec une violence extrême les opinions et les cérémonies superstitieuses qui s'étaient nouvellement glissées dans l'Église, et contre lesquelles ces hommes s'étaient prononcés. Jérôme a peu influé sur le développement des dogmes; mais ses écrits ont de l'importance pour leur histoire, parce qu'on peut y puiser des renseignements certains sur ce qui était généralement admis comme orthodoxe à cette époque.

§. 49. Histoire générale des dogmes depuis le commencement des querelles Nestoriennes jusqu'à la fin de cette période.

Cette restriction apportée à la liberté de la science dans le domaine de la théologie, et qui s'introduisit en Orient à la suite des querelles provoquées par l'Origénisme, se manifesta aussi dans la manière dont furent soutenues les controverses nestoriennes et les suivantes. L'arme principale dont on se servait dans ces luttes était la tradition, et l'on prenait l'habitude de tirer de tous les anciens Pères passant pour orthodoxes tous les passages se rapportant au sujet de la controverse, que l'on considérait comme les arguments les plus importants et les plus

décisifs, et à côté desquels les raisons alléguées par la philosophie n'obtenaient qu'une place subordonnée. Dans ces conditions, le libre examen dans le domaine de la théologie devenait même un danger; et ce qu'il y avait de plus sûr et de plus commode était de se contenter de dire et de répéter ce que les Pères avaient dit. La conséquence naturelle en fut le dépérissement progressif de toute science théologique. Pendant les querelles Nestoriennes et Eutychiennes se rencontrent pourtant encore quelques hommes qui méritent le nom de théologiens. Ce sont, dans l'Église grecque, les deux suivants :

Cyrille, évêque d'Alexandrie (m. 444), qui fut au moins un écrivain fécond et renommé. Son style est d'une prolixité fatigante; les recherches nouvelles et personnelles lui sont complétement étrangères; il attache en revanche une haute valeur aux opinions des anciens Pères, et cherche de toute manière à les défendre et à les faire accepter comme faisant partie de la doctrine reçue par l'Église. Moins il montra un caractère estimable dans sa lutte avec Nestorius, et plus il déploya d'ambition, d'esprit d'intrigue et de domination, ce qui ne l'a cependant pas empêché d'acquérir dans l'Église une grande réputation comme défenseur de l'orthodoxie ecclésiastique.

Théodoret, évêque de Tyr (m. 457), beaucoup plus estimable que le précédent, se distingue par son caractère pacifique et par son érudition. Dans la lutte Nestorienne, il fut longtemps l'adversaire de Cyrille. Plus tard, bien que l'opinion se fût prononcée, à l'égard du point controversé, plutôt en faveur de Théodoret que de Cyrille, celui-ci n'en a pas moins toujours été considéré comme le patron de l'orthodoxie, tandis que Théodoret a été parfois suspecté et même taxé d'hérésie. C'est surtout comme exégète et comme historien de l'Église qu'il se distingue; mais il se fait aussi remarquer par la clarté et la précision de ses traités dogmatiques, de même que par le soin qu'il prend à ne jamais y perdre des yeux le but de l'importance pratique. Il nous a donné un résumé assez développé de toute la dogmatique dans le Ve livre de son *Hæreticarum fabularum compendium.*

Dans l'Eglise latine se fait aussi remarquer comme dogmatiste, à la même époque, *Léon-le-Grand*, évêque de Rome (m. 461). C'est à lui et à son *Epist. ad Flavianum* qu'on dut la décision prise par le concile de Chalcédoine relativement à la question de l'Eutychianisme alors en litige.

Après le concile de Chalcédoine s'arrête la série des théologiens distingués de l'Eglise grecque, parce que dès-lors toute liberté d'examen se trouva paralysée aussi bien par l'aveugle foi d'autorité que par le pouvoir illégitime que s'attribuaient les empereurs dans les querelles théologiques. Ce qui a encore de l'importance pour l'histoire des dogmes ce sont les écrits publiés probablement en Egypte, vers la fin du v[e] siècle, sous le nom de *Denys* l'Aréopagite. Ils renferment des idées mystiques, empruntées en grande partie à la philosophie néoplatonicienne; un de ces écrits est sur la hiérarchie ecclésiastique, un autre sur la hiérarchie céleste ou sur la nature et les différentes classes d'anges; un troisième traite de la théologie mystique; un quatrième, de la nature et des noms qui conviennent à Dieu. La fable, bientôt admise par la crédulité, d'après laquelle ces livres provenaient d'un disciple de Paul, et l'assurance avec laquelle ils promettaient de dévoiler les plus profonds mystères, les firent aussitôt accueillir partout et entourer d'un profond respect; d'où vient qu'ils ont exercé une énorme influence sur la dogmatique et qu'ils peuvent être considérés comme les fondements de la théologie mystique parmi les chrétiens. Dans l'Eglise latine le Semipélagianisme conservait encore en Gaule quelque indépendance vis-à-vis d'Augustin, et sa lutte avec l'Augustinisme tenait encore éveillée une certaine liberté théologique, comme nous en avons la preuve dans les écrits de *Gennade*, presbyter à Marseille qui, dans son traité *de ecclesiasticis dogmatibus*, réunit les éléments d'une complète confession de foi; dans ceux de *Fauste*, évêque de Riez (m. vers 490), défenseur du Semipélagianisme; et dans ceux de *Fulgence*, évêque de Ruspa (m. 533), qui était un ardent augustinien. Au vi[e] siècle, la condamnation des trois chapitres provoque encore à prendre leur défense plusieurs occidentaux, dont le plus éminent est *Facundus*, évêque d'Hermiane (m. vers 570). L'évêque africain *Junilius*, qui vivait vers l'an 550, dans son traité in-

titulé : *De partibus divinæ legis libb. II*, expose les dogmes chrétiens d'après un plan nouveau, en les classant sous ces trois chapitres : de Dieu, du monde présent et du monde futur. Plus tard, celui qui se distingue tout particulièrement dans l'Eglise d'Occident, est *Grégoire-le-Grand*, évêque de Rome. Il lui manquait une éducation scientifique et philosophique; il méprisait même les sciences et était dominé par bien des idées superstitieuses; mais il possédait beaucoup de talent naturel, de l'expérience, de la piété, du zèle pour l'Eglise et pour l'orthodoxie, et c'est ce qui a fait que ses écrits ont joui de la suprême autorité en Occident et ont été les plus généralement employés.

Tels sont les faits les plus importants qui se sont produits dans le domaine de la théologie après le concile de Chalcédoine. La plupart des autres productions littéraires ne sont que des compilations. Au VIe siècle commença dans l'exégèse la série de ce qu'on appela les *Catenæ,* dans lesquelles on se contentait de classer et de mettre simplement à côté les unes des autres les explications des saintes écritures données par les plus anciens pères. C'est dans ce genre qu'*Isidore*, évêque de Séville (m. 636), a écrit ses *sententiæ*, qui ne sont qu'un recueil de toutes les affirmations dogmatiques des pères; son exemple eut pour effet de rendre très-commun en Occident l'usage de cette sorte de manuels dogmatiques, ce qui fit donner à ceux qui en étaient les auteurs le nom de *sententiarii.*

Au VIe siècle, les établissements pour l'enseignement de la théologie, faisaient déjà complétement défaut dans l'empire romain. On n'en connaissait généralement pas d'autre que l'école des Nestoriens à *Nisibis*, qui s'y était formée des débris de l'école d'Edesse, détruite en l'année 489, et qui, par la manière approfondie dont on y expliquait l'Ecriture, s'était acquise une telle réputation que l'évêque africain *Junilius* déclara hautement, vers 550, avoir tiré de l'écrit d'un certain Paul, qui y avait été élevé, les règles herméneutiques qu'il avait posées dans son ouvrage *de partibus divinæ legis*, sans craindre l'objection que l'école de Nisibis et celle de Paul étaient également hérétiques.

Cassiodore s'efforça au VIe siècle, de concert avec le pape Agapet, de fonder une école théologique à Rome, dans le genre des

écoles de grammaire et de rhétorique qui y existaient déjà ; mais ses efforts restèrent infructueux. Il n'y avait pas d'autre enseignement ecclésiastique que celui que donnaient un certain nombre de clercs à des jeunes gens qui voulaient se préparer aux fonctions ecclésiastiques, et encore cet enseignement n'avait-il ordinairement d'autre but que de dresser au service de l'Eglise.

DEUXIÈME PARTIE.

HISTOIRE SPÉCIALE DES DOGMES.

CHAPITRE I.

Histoire de l'apologétique.

§. 50. Aperçu littéraire de cette histoire.

Jusqu'au règne de Théodose-le-Grand, le paganisme avait encore assez d'importance, dans l'empire romain, pour porter les écrivains chrétiens à le combattre et à prendre la défense du christianisme. Le nombre considérable d'écrits apologétiques du IV[e] siècle et du commencement du V[e], prouve combien l'apologétique chrétienne était florissante à cette époque.

L'adversaire le plus dangereux du christianisme était la philosophie néo-platonicienne qui, au III[e] siècle, était arrivée, à Alexandrie, à son plein développement. *Porphyre* et *Hiéroclès*, qui appartenaient à cette école, avaient encore, à la fin de la précédente période, dirigé des attaques contre le christianisme. Les écrits que Méthodius, Eusèbe de Césarée et Apollinaire opposèrent à Porphyre ont été perdus ; mais nous possédons encore celui d'Eusèbe contre Hiéroclès.

Quelques écrits polémiques, datant de la première moitié du IV[e] siècle et dirigés contre les Païens, sont d'une portée plus générale ; c'est le traité d'*Eusèbe*, intitulé *Præparatio evangel.;* celui d'*Athanase*, intitulé *Lib. contra Gentes*, et celui de *Julius Firmicus Maternus de errore profanarum religionum*, écrit entre les années 340 et 350, et dans lequel sont déjà donnés des conseils très-fanatiques pour la destruction de l'idolâtrie.

Avec *Julien*, le paganisme recouvra encore une fois la domination, bien que pour peu de temps, et l'empereur lui-même combattit le christianisme du point de vue néo-platonicien, dans un écrit qu'a refuté plus tard Cyrille d'Alexandrie, qui nous a conservé beaucoup de fragments du livre de Julien.[1]

Au commencement du ve siècle, l'apologétique chrétienne fut tout particulièrement appelée, en Occident, à remplir sa tâche, en réfutant l'opinion qui s'y était généralement répandue que les grandes calamités, les terribles dévastations qui, à la suite de l'invasion des peuples, avaient désolé tant de contrées, étaient un châtiment par lequel les dieux se vengeaient du mépris dans lequel ils étaient tombés depuis la propagation du christianisme; car, disait-on, tant qu'ils avaient été adorés, les peuples avaient été heureux. C'est à ces accusations contre le christianisme qu'*Augustin* oppose son livre *de Civitate Dei*, et le prêtre espagnol *Orosius* ses *Historiæ adversus Paganos*.

Le dernier écrit notable contre les Païens qui ait paru dans l'Eglise orientale, est celui de *Théodoret*, qui fut publié en 440, sous ce titre: *Guérison des maladies grecques*, c'est-à-dire païennes (Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων).

Le nombre des écrits dirigés contre les juifs pendant cette période n'est pas moins considérable; nous nous bornerons à citer ici *Eusebii demonstratio evangelica*, *Gregorii Nysseni testimonia adversus Judæos*, *Chrysostomi adversus Judæos orationes VIII*, *Augustini tractatus adversus Judæos*.

Depuis le milieu du ve siècle, on cessa complétement, parmi les chrétiens, de produire des ouvrages d'apologétique. Le paganisme était opprimé, et il n'en restait plus que quelques débris cachés; le christianisme jouissait au contraire d'une domination incontestée, il n'y avait par conséquent plus de motifs pour que l'on défendit le christianisme. L'apologétique n'avait pas encore pris alors un caractère scientifique plus élevé; on ne comprenait pas encore, qu'indépendante des conditions locales et temporaires, elle avait sa raison d'être en elle-même. On n'y voyait qu'une défense du christianisme contre les reproches adressés par des

[1] V. note XXII.

adversaires du dehors, mais non une justification de l'Evangile devant la raison, ni une démonstration philosophique de la foi chrétienne; et du moment que les adversaires extérieurs du christianisme gardaient le silence, l'apologétique paraissait être devenue superflue. Ensuite les querelles dogmatiques, qui éclataient parmi les chrétiens, attiraient l'attention générale et occupaient tellement les écrivains chrétiens, que l'apologétique était complétement perdue de vue. Ajoutons que la décadence universelle de la science théologique, depuis le concile de Chalcédoine, amena naturellement aussi celle de cette branche spéciale de la théologie.

Il ne pourra donc être question par la suite que de l'apologétique du IVe siècle et de la première moitié du Ve.

§. 51. Objections faites contre le christianisme et réfutation de ces objections.

A la tête des adversaires du christianisme dans cette période, se trouve *Julien*, chez lequel nous rencontrons à peu près toutes les objections que les Païens élevaient contre les Chrétiens.

Julien attaque particulièrement l'Ancien-Testament, parce que les Chrétiens le considéraient comme un livre divin. Il déclare absurdes les récits de la Genèse sur la création du monde et sur les faits de l'histoire de l'humanité; trouve indignes les idées de Dieu que renferment les livres mosaïques, et est surtout choqué de celle que Dieu a pris exclusivement soin d'un peuple, abandonnant tous les autres à l'ignorance. *Cyrille* cherche au contraire à prouver que l'histoire mosaïque n'a rien que n'accepte la raison; il explique par la condescendance que Dieu a pour la faiblesse de l'homme les passages qui lui attribuent des passions humaines, et répond à la dernière objection de Julien que l'homme est incapable de sonder les raisons d'après lesquelles agit la Providence divine, et que Dieu n'a nullement négligé les autres peuples, mais qu'il a au contraire, comme un sage médecin, attendu le moment opportun pour l'emploi des remèdes dont ils avaient besoin.

Julien blâme ensuite les Chrétiens d'avoir abandonné les anciens Dieux de leurs pères pour passer au judaïsme, vu que les Juifs étaient un peuple profondément méprisable, qui avait toujours vécu dans la servitude et n'avait jamais produit un seul grand

homme. En général, les Païens continuaient à reproduire le reproche que le christianisme provenait des barbares et que les livres sacrés des Chrétiens étaient dépourvus de toute grâce et de toute beauté. Celui des apologistes chrétiens qui répond de la manière la plus explicite à ce reproche, est *Théodoret*,[1] en prouvant que c'étaient les Grecs qui avaient reçu des barbares la plupart des sciences et des arts, et que d'ailleurs dans le discours la forme importe infiniment moins que le fond.

Julien parle en outre, avec un profond mépris, de Christ, de sa vie et de ses actes; faisant observer qu'il a vécu dans la condition la plus basse et dans la misère, et qu'il n'a eu pour adhérents que des gens pauvres et de nulle valeur : objections que Cyrille n'eut pas de peine à réfuter. — Il adresse encore un autre reproche aux Chrétiens : c'est que tout en reconnaissant le judaïsme comme divin, ils s'en écartaient cependant à tant d'égards, en renonçant aux sacrifices, à la circoncision, à la célébration du Sabbat, et en adorant un homme mort, contrairement à la doctrine formelle de Moïse. A cela Cyrille répond que la Loi n'avait été qu'une institution préparatoire, dans laquelle la vérité avait été présentée comme enveloppée d'images; que la vérité étant elle-même apparue, la Loi était abolie quant à son sens littéral, mais qu'elle conservait toujours sa valeur quant au sens spirituel. Cyrille justifie l'adoration de Christ par sa dignité divine, en faveur de laquelle il cherche des preuves même dans l'Ancien-Testament. Porphyre avait déjà objecté aux Chrétiens que le Dieu qui avait fondé les institutions religieuses des Juifs n'avait pas pu en établir d'autres; que les premières, si elles avaient besoin d'être changées, ne pouvaient pas avoir été bonnes; et que si elles étaient bonnes, elles n'avaient besoin d'aucun changement. Mais Augustin put répondre avec raison à cette objection que les changements produits dans les besoins des hommes nécessitaient aussi des changements dans leurs institutions.

Un reproche que les Néoplatoniciens adressaient très fréquemment aux Chrétiens, était de s'être complétement éloignés de la

[1] Græc. affect. curatio disp. I.

doctrine primitive de Christ. Ainsi Porphyre, qui parlait lui-même de Christ avec un très-grand respect, et déclarait trouver en lui un sage profondément initié aux mystères de la science, soutenait en même temps que sa doctrine avait été falsifiée par ses disciples, puisqu'ils le reconnaissaient comme un dieu, et interdisaient le culte des dieux. Sans professer un pareil respect pour Jésus, Julien admettait cependant aussi que sa doctrine avait été altérée. Toutefois cette inculpation dans la bouche de Julien n'avait d'importance qu'en tant qu'elle se rapportait à des changements qui, comme on pouvait le prouver, ne s'étaient produits que depuis peu de temps. C'est ainsi qu'il blâme l'esprit persécuteur des Chrétiens à l'égard des Païens et des hérétiques, esprit qui se trouvait en contradiction évidente avec les prescriptions de Jésus et de Paul. Il réprouve également le culte des martyrs, qui avait tout rempli de sépulcres et de monuments; tandis que Jésus, dans sa comparaison des Pharisiens avec des sépulcres (Matt., 23, 27), avait déclaré les tombeaux impurs.

Chez les Païens on entend aussi fréquemment formuler cette plainte que, depuis que le christianisme est devenu dominant, l'Empire romain a perdu son ancien éclat et a été frappé par d'innombrables calamités; *Libanius* et *Symmaque*[1] la profèrent déjà, et au v[e] siècle elle se fait entendre partout, mais surtout dans l'Occident. Pour en montrer le peu de fondement, *Augustin*, dans son livre *De civitate Dei*, cherche à démontrer que le bonheur n'est pas toujours le compagnon de la vertu, ni l'indice de la satisfaction divine; qu'une preuve du contraire, c'est que les Chrétiens ont souvent eux-mêmes à supporter de cruelles souffrances, ce qui leur arrive du reste pour leur véritable bien. Mais il montre en même temps qu'avant le christianisme, Rome avait déjà subi des calamités de tout genre, et que sa félicité devait être attribuée, non pas aux divinités du paganisme, mais au seul vrai Dieu. Il distingue à cette occasion deux grandes communautés : la cité de Dieu, c'est-à-dire l'universalité des adorateurs du vrai Dieu, qui, ici-bas, ont à souffrir bien des épreuves, mais qui enfin parviendront à une impérissable félicité, et la cité

[1] V. note XXIII.

du monde, embrassant tous les hommes qui sont en dehors du christianisme et tous les méchants, qui peuvent sans doute jouir d'un bonheur terrestre, mais qui sont destinés à une misère éternelle. — Pour répondre aux reproches des Païens, Orosius prit de son côté une autre voie. Dans son ouvrage historique, il fait l'énumération de toutes les calamités qu'avaient éprouvées les empires et les hommes avant la naissance du christianisme, et cherche à prouver qu'elles avaient été plus graves que celles des temps récents; que, par conséquent, le christianisme, loin de multiplier et d'aggraver ces malheurs, en avait plutôt, au contraire, amené la diminution.

§. 52. Polémique des Chrétiens contre le Paganisme et le Judaïsme

La mythologie païenne continuait à être attaquée et flétrie par les Chrétiens comme une œuvre des démons et comme une source d'immoralité de toute espèce. Cependant tous les Païens cultivés avaient cessé de croire à la lettre de cette mythologie, et leurs efforts ne tendaient qu'à la faire envisager comme l'enveloppe allégorique de vérités physiques et morales. Mais *Eusèbe* fait observer[1] que ces explications allégoriques différaient singulièrement les unes des autres, et qu'il n'en résultait, par conséquent, rien de certain; qu'ensuite, avec cette méthode de faire des divinités de simples forces de la nature, les doctrines religieuses n'étaient plus que de la physique, et qu'on aboutissait ainsi à l'athéisme; qu'enfin, ces explications étaient arbitraires et fausses, puisque, d'après les traditions les plus anciennes, les Dieux du paganisme n'étaient que des hommes qui avaient succombé à la mort. C'est de la même manière qu'Augustin réfute ces explications allégoriques.[2]

Les attaques que dirigeaient les Chrétiens contre la philosophie païenne n'étaient pas moins fortes. Ils soutenaient toujours que les philosophes grecs, en particulier Pythagore et Platon, avaient puisé leurs meilleures idées dans les livres saints des Juifs, et c'est ce que Cyrille d'Alexandrie cherche à prouver,[3] en

[1] Præpar. evang., I, II et III.

[2] De civ. Dei VI, c. 8. — [3] Contrà Julianum, I.

alléguant que Moïse était plus ancien que tous les écrivains grecs, et en ajoutant comme fait probable que les Grecs, qui se distinguaient par leur désir d'apprendre et qui étaient si empressés à profiter des connaissances venant de l'étranger, devaient aussi avoir fixé leur attention sur les doctrines religieuses des Juifs; il s'efforce enfin de démontrer que les philosophes grecs, du moment qu'ils étaient en harmonie avec l'Écriture-Sainte, s'accordaient aussi entre eux, mais que dès qu'ils s'en écartaient, ils n'exposaient plus que des idées contradictoires et absurdes.—Les docteurs chrétiens reprochaient, en outre, aux philosophes païens, leur désaccord sur les points les plus importants et leur participation au culte des Dieux, dont ils reconnaissaient cependant eux-mêmes la folie, et cherchaient enfin à faire ressortir la supériorité du christianisme en mettant en parallèle ces différentes doctrines avec le système de la philosophie païenne.

La méthode suivie dans la polémique contre les Juifs était la même que celle de la période précédente, et puisait toujours ses arguments dans l'Ancien-Testament, interprété en conséquence. On cherchait à prouver aux Juifs que les prophéties messianiques qu'il renferme s'étaient réellement accomplies en Jésus-Christ, et que certaines doctrines essentiellement chrétiennes s'y trouvaient déjà exprimées, comme veut par exemple le démontrer Grégoire de Nysse à propos de la doctrine de la Trinité. Au reproche des Juifs que les Chrétiens n'observaient pas la loi donnée par Dieu à Moïse, on répondait qu'ils l'observaient dans un sens plus élevé, dans un sens spirituel, et Augustin s'efforce de démontrer qu'en prédisant l'incarnation et la passion de Christ, les prophètes avaient également prédit la transformation de l'ancienne organisation religieuse et le rejet des Juifs. Chrysostôme cherche de même à prouver aux Juifs, en s'appuyant sur l'Ancien-Testament, que les calamités sous lesquelles leur nation avait succombé était une juste punition de la faute qu'ils avaient commise en repoussant le Messie, et qu'ils ne devaient jamais espérer voir le rétablissement de leur nation et de leur temple. Tous ces arguments devaient, du reste, faire d'autant moins d'impression sur les Juifs, que les docteurs chrétiens ne se servaient jamais

que de la version alexandrine de l'Ancien-Testament et que leur exégèse était souvent très-forcée et très-arbitraire.

§. 53. Preuves de la vérité et de la divinité du Christianisme.

Les raisons positives par lesquelles les Chrétiens cherchaient à démontrer la vérité et la divinité du christianisme furent les mêmes dans cette période que celles que l'on avait mises en avant dans la période précédente, avec cette seule différence que quelques-unes furent mieux développées, tandis que d'autres, dont on commençait à comprendre le peu de valeur, étaient à peu près laissées de côté.

Pour prouver l'*excellence* du christianisme, on invoquait toujours le fond même de la doctrine chrétienne, dont la supériorité sur tous les systèmes philosophiques sautait aux yeux, dès qu'on les comparait réciproquement, ainsi que les effets moraux produits par le christianisme, dont on trouvait surtout la preuve dans le martyre et dans la vie monastique; car sacrifier pour la vérité tous les biens terrestres, même la vie, semblait être le comble de la vertu.

Pour démontrer l'*origine divine* du christianisme, on se fondait :

1. Sur le *caractère de Jésus et des Apôtres,* en s'efforçant de le présenter sous son vrai jour, ainsi que sur les conditions particulières dans lesquelles ces derniers avaient vécu. *Eusèbe* fait à ce sujet des observations dignes de fixer notre attention.[1] Il montre que Jésus, qui voulait conduire et élever les siens à la vertu la plus pure, et qui notamment interdisait tout mensonge, ne pouvait pas avoir été lui-même un imposteur; que la véridicité des Apôtres ressortait de ce que leur maître leur avait prescrit un suprême respect pour la vérité; de ce que l'imposture, dans le cas où l'on voudrait les en accuser, loin de leur procurer des avantages, ne leur aurait attiré que des persécutions et n'aurait fait que les exposer à la mort, de ce qu'enfin, dans leurs récits,

[1] Demonstratio evang. III, c. 3 et 5.

ils ne dissimulaient pas leurs propres fautes. D'où il conclut que Jésus, en s'annonçant comme le Fils de Dieu, envoyé de Dieu pour le salut de l'humanité, et les Apôtres en confirmant ce témoignage, sont parfaitement dignes de foi.

2. On alléguait ensuite comme preuve de la divinité du christianisme, les *miracles* et les *prophéties*. Eusèbe s'attache surtout à prouver que les miracles de Christ n'ont pas été opérés à l'aide des démons. Dans son écrit contre Hiérocles, il prouve que ceux d'Apollonius de Tyane ne peuvent nullement se comparer aux miracles de Jésus. Augustin est le premier qui ait songé à donner une définition du miracle. Voici ce qu'il en dit : [1] *Miraculum voco, quidquid arduum et insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet.* Le miracle est par conséquent, selon lui, un fait insolite, dépassant l'attente ou les facultés de celui qui en est témoin et le plongeant dans l'étonnement ; mais il ajoute[2] que les miracles ne sont pas *contra naturam*, puisqu'ils ont lieu par la volonté de Dieu, mais qu'ils sont seulement *contra quam est nota natura*. On voit qu'Augustin ramène l'idée du miracle à des caractères non objectifs, mais purement subjectifs, et ne cherche pas dans le fait la raison pour laquelle il est considéré comme un miracle, mais dans le rapport qu'il y a entre l'homme et ce fait. — On continuait de même à se servir des prophéties comme d'une preuve de la divinité du christianisme. On invoquait à la fois celles de l'Ancien-Testament se rapportant à Christ, et celles de Jésus lui-même à l'égard des événements qui étaient arrivés plus tard, tels, par exemple, que la destruction de Jérusalem, tandis qu'on alléguait très-rarement les prédictions de la sibylle et d'Hystape, dont on avait fait un si fréquent usage dans la période précédente, et auxquelles Augustin se rapporte encore,[3] soit qu'on ait accordé aux Païens la non authenticité des écrits qui les contenaient, soit qu'on ait renoncé à les citer à cause de l'extrême répulsion qu'elles rencontraient parmi eux.

3. On continuait également à alléguer la *propagation* du

[1] De utilitate credendi, c. 16. — [2] De civ. Dei XXI, c. 8.
[3] De civ. Dei XVIII, 23.

christianisme et les conditions particulières dans lesquelles elle avait eu lieu, comme une preuve de sa divinité. Le christianisme, disait-on, bien qu'annoncé par des hommes pauvres et de basse extraction, a cependant triomphé du paganisme, soutenu par le pouvoir public, et s'est répandu par toute la terre. Plusieurs des doctrines prêchées par les Apôtres, par exemple, celle de la divinité de Jésus, condamné à une mort ignominieuse, paraissaient être une folie aux yeux des hommes ; mais si dans de telles circonstances, le christianisme s'est néanmoins propagé victorieusement, cela ne prouve-t-il pas son origine divine? L'intervention divine dans les destinées du christianisme se montre déjà en ce qu'il est entré dans le monde à l'époque la plus favorable, alors qu'Auguste réunissait sous sa domination une grande partie du monde connu, et que partout régnaient le calme et la paix. Que les peuples eussent été répartis sous différents chefs, qu'il y eût eu des guerres et des troubles, et la propagation du christianisme n'eût pas pu réussir.

CHAPITRE II.

Histoire de la doctrine concernant les documents authentiques du Christianisme.

§. 54. Résultats de l'histoire du Canon parmi les chrétiens, dans cette période.

Le *Canon de l'Ancien-Testament* commence à devenir, dans cette période, pour l'Eglise grecque et l'Eglise latine, un objet de dissentiment. Par ses Hexaples, *Origène* avait rendu évidente la différence qui existe entre les anciens livres hébraïques de l'Ancien-Testament, qui seuls étaient considérés comme saints par les Juifs, et les livres écrits en grec, d'une origine plus récente. Plus on faisait usage dans l'Eglise grecque des écrits d'Origène, et plus cette différence était généralement reconnue; on la trouve clairement indiquée et hautement exprimée chez tous les Pères de l'Eglise grecque de cette époque. Ainsi *Athanase* divise en trois classes les livres qu'on avait la prétention de faire admet-

tre au nombre des livres sacrés : les κανονιζόμενα, c'est-à-dire ceux qui font partie du canon ou qui sont du nombre des écrits révélés, et devant être considérés comme la norme de la foi; les ἀναγινωσκόμενα, c'est-à-dire ceux qui, bien que ne faisant pas partie du canon, contenaient cependant des vérités bonnes et utiles, qui par suite étaient lues dans les assemblées des chrétiens et données à lire aux catéchumènes; et enfin les ἀπόκρυφα, c'est-à-dire les livres rédigés par des hérétiques sous le nom de personnages respectables figurant dans la Bible, et qui, par leurs titres, prétendaient, mais à tort, être admis au nombre des livres saints.

Parmi les livres de l'Ancien-Testament, *Athanase* n'admet comme canoniques que les 22 qui sont écrits en hébreu et qui étaient reconnus par les Juifs. Il désigne par le terme de ἀναγινωσκόμενα ceux de l'appendice grec, que nous nommons Apocryphes, et donne le nom d'ἀπόκρυφα aux Pseudépigraphes de l'Ancien-Testament.[1] Cette distinction que firent aussi tous les Pères grecs postérieurs à Athanase, entre les livres canoniques de l'Ancien-Testament, et ceux qu'on y a ajoutés, l'Eglise grecque la fait encore de nos jours. L'erreur commise par Athanase, Cyrille de Jérusalem et d'autres, en comptant au nombre des livres canoniques la lettre de Jérémie et les livres de Baruch, qui faisaient réellement partie de l'appendice grec, l'avait été déjà par Origène, et elle avait pour cause le fait que dans les manuscrits de la Septante ces livres se trouvaient placés immédiatement après les écrits authentiques de Jérémie, comme s'ils en faisaient partie, et, par conséquent, au milieu des livres canoniques. Il faut du reste remarquer que ces mêmes Pères de l'Eglise grecque qui maintiennent si rigoureusement cette distinction entre les livres canoniques de l'Ancien-Testament, et ceux qui étaient bons à lire, citent cependant parfois, dans d'autres de leurs ouvrages, quelques-uns de ces derniers écrits, comme s'ils faisaient partie de l'Ecriture-Sainte; mais cela ne doit être considéré que comme une inexactitude provenant de l'usage que faisait le peuple de ces livres; car la véritable opinion de ces Pères nous est rendue suffisamment évidente par leurs déclarations formelles.

[1] V. note XXIV.

Dans l'*Église latine*, l'exemple d'Origène détermina aussi ceux des savants théologiens qui connaissaient ses écrits et en faisaient usage, à établir une distinction entre les écrits hébraïques de l'Ancien-Testament, qu'ils considéraient comme seuls canoniques, et les écrits grecs qui y avaient été ajoutés ; c'est dans ce sens que se prononcent en particulier *Hilaire*, *Rufin* et *Jérôme*. Rufin, dans son *Exposit. in Symb.*, distingue, ainsi qu'Athanase, trois classes de livres : *Canonici* (*quos Patres intra canonem concluserunt, ex quibus fidei nostræ assertiones constare voluerunt*), *Ecclesiastici* (*quos legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad autoritatem ex his fidei confirmandum*) et *Apocryphi*. De son côté, Jérôme, dans son *Prologus galeatus*, énumère les vingt deux livres canoniques de l'Ancien-Testament et ajoute ensuite : *quidquid extrà hos est, inter apocrypha ponendum*. Il donne ainsi au terme d'apocryphes[1] un sens beaucoup plus étendu que celui qu'on lui avait précédemment attribué, s'appliquant à tous les écrits qui n'avaient pas un droit suffisant d'être reçus dans le canon, et par suite aussi aux livres grecs ajoutés à l'Ancien-Testament, auxquels la place qu'ils occupaient au milieu des livres canoniques, ainsi que les titres qu'ils portaient, paraissaient donner le droit d'être classés parmi eux. C'est au moyen des écrits de Jérôme que les réformateurs ont appris plus tard à distinguer les livres canoniques des livres grecs qui y ont été ajoutés, et c'est à son exemple qu'ils ont désigné ces derniers par le terme de *libri apocryphi*, bien que ce Père soit le seul qui se serve de cette expression à leur égard. Cependant l'exemple qu'avaient donné *Rufin, Jérôme* et *Hilaire*, en distinguant du canon l'appendice grec de l'Ancien-Testament, n'exerça aucune influence sur l'Eglise latine, qui, en général, se distingue par la tenacité avec laquelle elle a toujours maintenu et défendu les opinions une fois reçues, qu'elle a sans doute parfois développées, mais qu'elle n'a jamais abandonnées ; car les autres Pères latins, Ambroise, Augustin, et ceux qui vinrent après eux, ont au contraire continué à citer tous ces livres de la même manière que l'Ecriture-Sainte ; et

[1] V. note XXV.

deux conciles tenus en Afrique, celui d'Hippone (393) et le troisième concile de Carthage (397), firent des catalogues des livres bibliques, dans lesquels les livres de l'appendice étaient placés au même rang que les autres, parmi les *Scripturæ canonicæ*. Depuis lors, l'Église latine s'est constamment prononcée dans le même sens ; car quelques voix exprimant une divergence d'opinion à cet égard, comme par exemple celle de Grégoire-le-Grand, quand il déclare le premier livre des Maccabées *librum non canonicum*, sont complétement isolées, et ne s'expliquent que par le fait que parfois des docteurs d'une autre époque, adoptant des déclarations d'anciens Pères de l'Eglise fort considérés, comme par exemple de Jérôme, étaient ainsi entraînés à se prononcer dans le même sens.

Le canon du Nouveau-Testament prit plus d'extension au IVe et au Ve siècles, par suite de la disparition successive des doutes qui s'étaient élevés sur plusieurs livres, et peu à peu il arriva à être généralement reconnu et adopté sous la forme dans laquelle nous l'avons aujourd'hui. Cela ne fut pas le résultat de grandes recherches, mais plutôt des relations toujours plus intimes qui s'étaient établies entre les communautés chrétiennes. Car les Eglises qui nourrissaient encore des doutes à l'égard de certains livres, voyant qu'ils étaient reçus et déclarés authentiques avec une pleine assurance par d'autres Églises, croyaient devoir supposer qu'il y avait dans ces Églises une ancienne tradition digne de foi, à laquelle il convenait de se soumettre. D'ailleurs le principe de la catholicité qui pénétrait toujours plus l'Église, conduisait aussi à aspirer à une harmonie et à une unité aussi complètes que possible dans toutes les choses concernant l'Église. C'est ainsi, qu'au IVe siècle, les doutes qu'on avait conçus à l'égard de quelques épîtres catholiques, étaient déjà complétement disparus, et que toutes les sept étaient admises partout d'un commun accord. Jérôme, dans son *Epist. ad Dardanum*, remarque que les seules différences d'opinion qui existaient encore de son temps, relativement au canon du Nouveau-Testament, consistaient en ce que les Églises latines refusaient d'admettre l'épître aux Hébreux, et les Églises grecques l'Apocalypse, tandis que lui-même regardait chacun de ces écrits comme authentiques.

Cependant, même du temps de Jérôme, l'épître aux Hébreux n'était pas généralement rejetée dans l'Église occidentale, et en Afrique elle était, au contraire, comptée au nombre des livres canoniques, comme le prouvent les catalogues d'Augustin et des conciles d'Hippone et de Carthage. Jérôme n'avait probablement en vue, dans le passage cité, que l'Église romaine, qui elle-même, cependant, adopta bientôt après cette épître, en se laissant peut-être déterminer à cela, précisément par l'autorité de ce Père. Innocent I, dans son *Epist. ad Exsuperium* (405), la met parmi les livres canoniques, et depuis lors disparait jusqu'à la dernière trace de l'opposition dont elle avait été l'objet.

Une opposition plus grande et plus importante fut celle que rencontra l'Apocalypse dans l'Église d'Orient. Elle n'était admise qu'en Égypte, comme nous l'apprennent Athanase et Cyrille d'Alexandrie ; dans le reste de l'Orient, elle était presque partout exclue du Canon ; et il n'y avait que quelques docteurs, tels que Ephraem le syrien et Épiphane qui eussent l'idée de l'y placer. Elle manque dans le catalogue des livres bibliques de Cyrille de Jérusalem et de Grégoire de Nazianze ; et ce dernier remarque que la plupart niaient son authenticité. Chrysostôme et Théodoret n'en font pas même mention. Cependant, à partir du VIe siècle, ces doutes disparaissent et l'Église grecque reçut elle-même l'Apocalypse dans le Canon, ce à quoi contribua peut-être l'exemple de Denys l'Aréopagite, dont les écrits obtinrent tout à coup une si grande influence. Ce qu'il convient encore de remarquer, c'est qu'Athanase range aussi dans les trois classes ci-dessus indiquées les livres qu'on prétendait avoir un droit quelconque d'être admis dans le Canon du Nouveau-Testament. Les κανονιζόμενα sont pour lui ceux que nous plaçons aussi dans le Canon. Il donne le nom de ἀναγινωσκόμενα au livre intitulé la Doctrine des Apôtres et au pasteur d'Hermas. Les ἀποκρυφα sont, d'après lui, des écrits attribués faussement aux Apôtres. Rufin admet également trois classes et désigne comme *libri ecclesiastici* du Nouveau-Testament, le pasteur d'Hermas et le Jugement de Pierre *(Judicium Petri)*. C'est ainsi que les livres qui, dans la première période, étaient assez souvent cités comme livres saints, furent dans celle-ci distingués d'une manière plus tranchée des livres canoniques.

§. 55. Doctrine de l'inspiration de l'Écriture-Sainte.

Bien que dans cette période on ait constamment soutenu l'opinion que l'inspiration des auteurs sacrés différait de celle des Montanistes et des Païens, en ce qu'au lieu d'étouffer la conscience, elle lui avait au contraire donné plus d'intensité et de clarté, cependant l'idée d'une inspiration littérale des Saintes-Écritures était toujours dominante, en sorte qu'on les considérait comme étant réellement des écrits du Saint-Esprit, et leurs auteurs comme de simples instruments dont il s'était servi pour les écrire. Avec cette manière d'envisager l'inspiration, bien des Pères pouvaient facilement accueillir la tradition que les livres mosaïques, après avoir été perdus pendant l'exil, avaient été reproduits par Esdras, avec l'assistance du Saint-Esprit. Or, les Pères alexandrins n'hésitèrent pas à appliquer également cette idée de l'inspiration à la version alexandrine de l'Ancien-Testament, parce qu'ils trouvaient dans la tradition de son origine miraculeuse la preuve d'une action divine sur les traducteurs. Augustin [1] crut même pouvoir expliquer et justifier les divergences qu'il trouvait entre la Septante et le texte hébraïque, en supposant que, guidés par une impulsion divine particulière, les traducteurs avaient arrangé leur récit de manière à répondre aux besoins des Païens. — A cette notion rigoureuse de l'inspiration se rattachait encore l'idée que, dans l'Écriture-Sainte, chaque phrase et même chaque parole, renfermant une abondance inépuisable de pensées, n'est jamais superflue et n'a jamais un sens de moindre importance qu'une autre, comme cela arrive souvent dans les écrits des hommes. Par cette manière de voir se justifiait naturellement aussi l'interprétation allégorique et arbitraire, qui, bien que trouvant à cette époque une forte opposition chez les docteurs de l'École de Syrie, et notamment chez Diodore et Théodore,[2] était cependant soutenue par la majorité.

Il n'y a que de rares exemples d'hommes dont les idées sur l'inspiration s'écartassent de la manière dont on l'envisageait généralement alors. De ce nombre était Théodore de Mopsueste qui

[1] De doctr. Christ., II, c. 15. — [2] V. note XXVI.

avait des opinions toutes particulières sur plusieurs des livres bibliques. Il croit, par exemple, que Salomon, dans ses écrits, n'avait pas eu le don de la prophétie, mais celui de la sagesse, et que le Cantique des Cantiques était un poëme inconvenant fait par lui à l'occasion de son mariage illégitime avec une princesse égyptienne; il blâme l'auteur du livre de Job à cause de son ambition et de ses allusions choquantes à la Mythologie païenne. Il est évident que Théodore ne peut pas avoir considéré ces livres comme inspirés. Du reste, son opinion ne produisit que peu d'effet; car peu après sa mort il passa généralement pour avoir été hétérodoxe, et il fut condamné comme hérétique, sous Justinien.

§. 56. De l'Écriture-Sainte et de la tradition, considérées comme documents du Christianisme, et de leur rapport réciproque.

Au début de cette période nous trouvons encore l'opinion, développée dans l'histoire de la période précédente, que les principes dogmatiques de l'Écriture-Sainte et ceux de la tradition sont exactement les mêmes, d'où l'on concluait que si ces deux sources, la Bible et la tradition, ne se complétaient pas mutuellement, chacune d'elles pouvait du moins aider à bien comprendre l'autre et donner plus de force aux arguments qu'on en tirait. Chez plusieurs Pères du IVe siècle se trouvent des passages très clairs, dans lesquels ils déclarent de la manière la plus formelle que l'Écriture-Sainte renferme absolument tous les dogmes et qu'elle en est l'unique source. C'est ainsi que *Cyrille* de Jérusalem[1] dit qu'il ne fallait pas avancer la moindre chose sur les mystères de la Foi, sans s'appuyer sur les Saintes-Écritures, et il engage même ses auditeurs à ne croire à aucune parole sortie de sa bouche, s'ils ne la voyaient pas confirmée par des preuves tirées de l'Écriture-Sainte. *Athanase* déclare les livres saints pleinement suffisants (αὐτάρκεις) pour faire connaître la vraie doctrine.[2] *Augustin* dit que les passages clairs de la Bible renferment tout ce qui est nécessaire pour la vie et la foi *(in iis quæ*

[1] Catech., IV. — [2] Adver. gentes init. αὐτάρκεις μέν εἰσιναὶ ἁγίαι καὶ θεόπνευσται γωαφαὶ προς τὴν τῆς ἀληθειας ἐκπαγελιάν.

aperte in Scripturis posita sunt, inveniuntur illa omnia quæ continent fidem moremque vivendi, spem scilicet et charitatem), et dans son *Epist. 19 ad Hieronimum de Petro reprehenso à Paulo*, il présente comme les deux sources de la vérité, l'Écriture-Sainte et la raison : *Ego solis eis Scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam : — alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque præpolleant, non ideo vero putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi, vel per illos auctores canonicos vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere non potuerunt.*

Du reste les hérétiques en appelaient aussi à l'Ecriture-Sainte. Les Ariens se donnaient en particulier beaucoup de peine pour y trouver la preuve de la vérité de leur doctrine et embarrassaient singulièrement leurs adversaires orthodoxes par les nombreux passages qu'ils citaient, ce qui, pour ceux-ci, était une raison de maintenir avec d'autant plus de force l'ancien principe que la Bible devait être expliquée à l'aide de la tradition dogmatique. Les Pères qui mettaient ce principe en avant, tout en affirmant la suffisance et la clarté de l'Ecriture-Sainte, devaient évidemment croire que les hérétiques s'aveuglaient à dessein sur le sens de passages scripturains parfaitement clairs et ne pouvaient par suite être réfutés que par le témoignage de la tradition. Il arriva ainsi que, dans les querelles dogmatiques de cette époque, il se forma, à l'égard des passages bibliques que les partis opposés citaient ordinairement dans leur sens, certaines interprétations stéréotypées, dont l'adoption passait pour une preuve de catholicité. C'est ainsi que le premier synode de Sirmium (349) prononça l'anathème contre quiconque verrait dans ce passage de la Genèse : « Faisons l'homme à notre image » (1, 26) non pas des paroles adressées par le Père au Fils, mais un entretien du Père avec lui-même.

Lorsqu'à partir du IVe siècle, le développement des dogmes prit une marche plus rapide, la tradition, élément naturellement mobile, suivit sans difficulté ce développement ; mais tout esprit non prévenu ne pouvait manquer d'être frappé du fait que toutes

ces subtilités dogmatiques, auxquelles on attachait une si grande importance, étaient étrangères à l'Ecriture-Sainte ou du moins ne s'y trouvaient énoncées que d'une manière obscure et presque méconnaissable. C'est ce que reconnaissaient déjà au IVe siècle plusieurs théologiens de l'école d'Origène, qui renoncèrent par cette raison au principe, d'ailleurs généralement admis, de la suffisance et de la clarté de l'Ecriture-Sainte, et cherchèrent à motiver d'une manière différente les nouveaux dogmes. Les uns admettaient que la tradition dogmatique était, à côté de l'Ecriture-Sainte, une seconde source de la doctrine chrétienne qui non-seulement en éclaircissait les enseignements, mais les complétait; et en cela ils ne faisaient que suivre l'exemple d'Origène qui avait parlé d'une tradition secrète comme source de la Gnose. Il y avait sans doute ici cette grande différence qu'ils appliquaient à certaines parties de la πίστις ce qu'Origène n'avait affirmé qu'à l'égard de la Gnosis; toutefois les Origénistes pouvaient dire que les nouvelles idées dogmatiques n'appartenaient pas nécessairement à la πίστις, mais que pour dissiper les erreurs qui l'avaient altérée, il fallait la rectifier par la tradition jusqu'alors restée secrète, et se servir même de celle-ci pour la compléter. C'est dans ce sens que *Basile* dit, dans son traité *de Spiritu S.*, c. 27, que nous tenons une partie des doctrines de la foi chrétienne des Saintes-Ecritures (κηρύγματα), et l'autre de la tradition apostolique, qui nous l'a transmise sous forme de mystères (δόγματα), et qu'elles ont toutes deux la même autorité. Par cette déclaration, *Basile* justifie son assertion que le Saint-Esprit doit être adoré à l'égal du Père et du Fils. Il reconnait qu'on ne trouve absolument rien à cet égard dans l'Ecriture-Sainte; mais c'est de la tradition qu'il fait découler cette doctrine comme beaucoup d'autres choses mystérieuses. Grégoire de Nazianze[1] prend une autre voie pour établir l'égalité de la dignité du Saint-Esprit avec celle du Père et du Fils. Il reconnait qu'elle n'est pas enseignée dans l'Ecriture-Sainte, mais il affirme que les vérités divines ont été révélées graduellement; que l'Ancien-Testament n'avait révélé que le Père et donné sur le Fils que des indications obscures; que le

[1] Orat. 37.

Nouveau-Testament, en donnant une pleine connaissance du Fils s'était borné à quelques indications sur le Saint-Esprit; mais qu'à l'époque actuelle le Saint-Esprit se faisait connaître aux Chrétiens par l'action qu'il exerçait sur eux. Grégoire admet ainsi que même après les temps apostoliques, l'Église avait encore reçu de nouvelles révélations, au nombre desquelles il compte la doctrine de la divinité du Saint-Esprit. Cependant cette manière de voir n'a pas été généralement admise dans l'Église, et même l'opinion que la tradition dogmatique, que l'on faisait remonter aux Apôtres, contenait des doctrines toutes nouvelles qui ne se trouvaient nullement enseignées dans l'Ecriture, ne s'est pas développée ultérieurement; l'opinion qui est réellement devenue dominante est celle qui se bornait à admettre que les doctrines qui n'étaient indiquées qu'obscurément dans l'Ecriture-Sainte avaient reçu leur véritable explication de la tradition. La conséquence naturelle de cette manière de voir était que l'on se tournait de plus en plus du côté de la tradition, persuadé qu'on était qu'elle offrait dans leur clarté et dans leur développement véritables les doctrines sur lesquelles on ne pouvait trouver dans l'Ecriture-Sainte que des explications obscures et peu intelligibles. Telle est la direction que nous voyons évidemment prendre à l'Église à partir du ve siècle. *Cyrille d'Alexandrie*[1] conseille déjà à ceux qui tiennent à demeurer fermes dans la foi, d'étudier avec soin les écrits des Pères orthodoxes et de suivre leurs opinions, puisque ces Pères, dont l'esprit avait été rempli de la tradition apostolique et qui avaient sainement traité des doctrines de la foi, en s'appuyant sur l'Ecriture-Sainte, étaient les flambeaux du monde.

Un ouvrage qui mérite particulièrement ici de fixer notre attention est celui de *Vincent de Lerins* (m. vers 450), intitulé: ***Commonitorium pro catholicæ fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium hæreticorum novitates***, qui entre dans les plus grands développements sur ce sujet, c'est-à-dire sur les rapports de la tradition avec l'Ecriture-Sainte. Son but est de tracer des règles positives et générales, d'après lesquelles on puisse distinguer la vraie foi catholique des opinions hérétiques.

[1] Apologia adv. Orientales.

Il indique deux moyens pour trouver la véritable foi : l'étude de l'Ecriture-Sainte et la tradition. Pour lui l'Ecriture est sans doute suffisante (*cum sit perfectus scripturarum canon sibique ad omnia sufficiat etc.*) ; mais comme elle est l'objet des interprétations les plus diverses, surtout de la part des hérétiques, il faut avoir recours, pour lui donner son véritable sens, à la tradition, et l'expliquer dès-lors, quant aux doctrines de la foi, selon la tradition de l'Eglise catholique. Mais d'après lui, cette tradition ne se composait que de ce qui avait été cru partout, toujours et par tous (*quod ubique, semper et ab omnibus creditum est*). Après avoir établi ces principes, Vincent donne des règles pour reconnaître la véritable tradition catholique. D'après lui, ce n'est pas ce qu'ont enseigné tels ou tels docteurs, mais ce qui a été enseigné constamment en différents endroits par des docteurs d'une autorité reconnue, ou ce qui a été arrêté par des conciles œcuméniques. Quelque précises que puissent paraître ces règles, l'application n'en pouvait être qu'arbitraire ; car chez les premiers Pères se trouvent déjà des divergences d'opinions très-notables à l'égard de bon nombre de doctrines dogmatiques ; or, comme en pareil cas il était complétement impossible d'appliquer la règle principale tracée par Vincent, chacun se décidait naturellement pour l'opinion qui semblait alors dominer dans l'Eglise, dans la supposition qu'elle y avait toujours dominé et qu'elle devait avoir sa source dans la tradition apostolique. Il est intéressant de voir désormais les décisions des conciles, surtout des conciles œcuméniques, se confondre de plus en plus avec la tradition et être envisagées comme en faisant partie. On considérait tous les synodes catholiques (d'après Act. 15, 28) comme étant placés sous la direction immédiate du Saint-Esprit, et l'on croyait par suite devoir à leurs décisions un respect tout particulier. Partout où la vérité chrétienne était exprimée avec une vivacité et une clarté frappantes, on croyait voir l'effet du Saint-Esprit. C'est ainsi que Léon-le-Grand attribue l'inspiration non-seulement aux conciles (Ep. 114, 2 ; 145, 1), mais aussi aux Empereurs et à leurs décrets en matière de religion (Ep. 148, 84, 1 ; 162, 3) ; et il va plus loin encore, puisqu'il se l'attribue à lui-même (Ep. 16 et Serm. 25).

On ne leur reconnut sans doute pas tout d'abord une complète infaillibilité; car Augustin déclare expressément[1] qu'il n'y a que l'Écriture-Sainte qui soit absolument infaillible, puisque les décisions des conciles sont susceptibles d'être rectifiées, que les conciles provinciaux sont inférieurs aux conciles généraux, et qu'on a même parfois vu ce qui avait été décidé par d'anciens conciles généraux, corrigé par des conciles postérieurs. Cependant les décisions des conciles œcuméniques étaient considérées comme prononcées en dernier ressort, et elles obtenaient en effet une autorité universelle et absolue, dès que les luttes qui en avaient été l'objet se trouvaient apaisées. C'est ce qui fait dire à Grégoire-le-Grand[2] qu'il accepte les quatre premiers conciles œcuméniques à l'égal des quatre Evangiles. Cette autorité des conciles, qui n'était originairement que celle d'une cour de dernière instance, trouva plus tard un appui dans la conviction que toutes les décisions des conciles étaient parfaitement justes; et il en découla l'opinion que celles qui étaient prises par les conciles généraux devaient être acceptées sans réserve, opinion à laquelle se rattacha plus tard encore la théorie que tout synode général, légalement convoqué, possédait, grâce à l'assistance du Saint-Esprit, l'infaillibilité en matière de foi. Quoiqu'il en fût, on ne pensait cependant pas que les doctrines formulées par les synodes fussent de nouvelles révélations. L'opinion commune était qu'elles avaient été de tout temps en vigueur dans l'Eglise, et que les synodes n'avaient fait que les formuler d'une manière plus claire; qu'imparfaitement comprises jusqu'alors, ce n'était qu'aux synodes qu'elles devaient d'être entrées avec une pleine clarté dans la conviction de tous les fidèles. Aussi considérait-on ces décisions dogmatiques des synodes, auxquelles les deux premiers conciles œcuméniques donnèrent la forme de confessions de foi, et les suivants celle de décrets (ὅροι), comme étant aussi des éléments de la tradition. — Cette haute valeur attachée à la tradition et l'empressement avec lequel on faisait dériver de la tradition apostolique, sans le moindre examen critique, toutes les doctrines et tous les usages qui régnaient dans l'Eglise et dont on

[1] De baptismo contra Donatist. II, c. 3. — [2] Epist. lib. I. Ep. 24.

ignorait la véritable origine, favorisaient naturellement beaucoup le développement des dogmes. Lorsque, comme cela se présentait assez fréquemment, les doctrines nouvellement admises se trouvaient en désaccord avec des passages de l'Écriture ou avec des paroles des premiers Pères, on avait recours à toute sorte de subtilités pour faire disparaître ces difficultés. Quant à l'Écriture Sainte, pour la mettre d'accord avec ces doctrines, on trouvait un moyen facile dans l'interprétation allégorique alors en usage. Et quand ce moyen ne suffisait pas, on avait recours à l'expédient ou bien d'accuser les hérétiques d'avoir falsifié l'Écriture, ou bien de soutenir que les auteurs sacrés avaient ainsi parlé par pure condescendance (κατ' οἰκονομιαν ou κατὰ συγκατάβασιν), c'est-à-dire que, par égard pour la faiblesse de leurs lecteurs, ils n'avaient pas exprimé leur véritable opinion. C'est ainsi que, quand les Ariens en appelaient à Marc, 13, 32, où il est dit que le Fils de Dieu ignorait le jour du jugement dernier, pour prouver la subordination du Fils, leurs adversaires catholiques, Athanase, Basile, Hilaire et surtout Chrysostôme,[1] ne craignaient pas de répondre que Jésus avait simplement fait semblant de ne pas connaître ce jour (κατ' οἰκονομιαν), afin que ses disciples ne lui posassent pas d'autres questions. Des expédients de ce genre étaient motivés par la morale trop peu sévère des Pères de l'Église, qui autorisait le mensonge fait dans un bon but. On comprend facilement combien de pareils procédés devaient rendre incertaine toute l'interprétation de l'Écriture-Sainte, et combien ils devaient empêcher d'y puiser directement et exclusivement les doctrines de la foi. — On avait recours à de semblables expédients pour expliquer la divergence d'opinions des premiers Pères, ou bien on déclarait non authentiques les livres dans lesquels elle se prononçait, ou bien on soutenait du moins que les passages en question avaient été interposés ou altérés par les hérétiques, ou bien encore on prétendait que les Pères s'étaient exprimés ainsi, κατ' οἰκονομιαν, pour refuter d'autant plus victorieusement certains hérétiques, ou bien enfin on cherchait à prouver que les Pères avaient attaché un autre sens à leurs

[1] In Evang. Matth., hom. 78.

paroles. Quand tous ces expédients n'aboutissaient pas, on avouait parfois qu'un ancien Père s'était trompé et on l'excusait par la raison qu'à son époque l'Église universelle ne s'était pas encore prononcée péremptoirement sur ce point. C'est ainsi, par exemple, qu'Augustin excuse Cyprien d'avoir rejeté le baptême des enfants, et qu'il pardonne aux premiers Pères d'avoir enseigné tout autrement que lui relativement au rapport de la grâce de Dieu avec la volonté humaine. Indulgent envers les erreurs des premiers Pères, on était d'une sévérité inexorable à l'égard des divergences dogmatiques des contemporains ; car on envisageait les erreurs des premiers comme involontaires, mais les divergences d'opinions des derniers comme punissables, parce qu'elles attestaient un manque de respect pour les décisions de l'Église.

§. 57. De l'usage universel de la Bible parmi les Chrétiens de cette période.

Pendant toute cette période nons n'entendrons encore aucune objection contre l'usage général que les Chrétiens faisaient alors de la Bible. Nous trouvons au contraire les plus pressantes exhortations à tous les Chrétiens de lire les Saintes-Ecritures. Aucun des Pères n'insiste plus fréquemment et avec plus de force sur la lecture assidue et générale de la Bible, que *Chrysostôme*. Il cite différents prétextes par lesquels on cherchait à s'excuser de ne pas remplir ce devoir, et s'attacha à les réfuter. Parmi ces prétextes un des plus remarquables est celui que la lecture de la Bible n'était obligatoire que pour les moines ; mais non moins remarquable est la réfutation de Chrysostôme, qui prouve que la lecture de la Bible est beaucoup plus nécessaire encore aux autres Chrétiens qu'aux moines, puisque dans le tumulte du monde la vertu était exposée à de bien plus grands dangers que dans les couvents. De semblables exhortations se rencontrent chez beaucoup de Pères de cette période et même encore chez Grégoire-le-Grand. Plusieurs Pères font cependant l'observation que les livres bibliques ne devaient pas être lus par tous sans un certain choix. Basile-le-Grand, par exemple, déconseille aux faibles la lecture de l'Ancien-Testament, parce

qu'elle pourrait facilement leur devenir nuisible. Grégoire de Nazianze trouve aussi qu'il convient de faire un choix entre les livres bibliques qui sont à lire.

A ces recommandations de lire la Bible, correspondent les efforts que l'on faisait à cette époque pour rendre les livres bibliques accessibles à tout le monde. Les copies de la Bible se multipliaient extrêmement. Dès qu'un peuple était converti au christianisme, on avait soin de lui offrir la Bible traduite dans son propre idiome.

Cependant dans les derniers temps de cette période la lecture de la Bible devint moins fréquente chez les laïques. Ce qui y contribua le plus dans les pays occidentaux, ce fut l'envahissement de l'ignorance et de la barbarie, qui eut pour résultat de diminuer considérablement le nombre de ceux qui savaient lire. L'effet produit par ces causes fut augmenté par quelques autres dont l'action se fit sentir aussi dans l'Eglise orientale. L'interprétation allégorique et arbitraire de la Bible devait naturellement dégoûter le laïque de la lire. Car si en la lisant simplement, il ne pouvait rien y voir de ce que cette interprétation y trouvait, il devait arriver à croire qu'il était incapable de comprendre l'Ecriture-Sainte. D'ailleurs il y avait alors tant de doctrines dogmatiques considérées comme des éléments essentiels à la foi qui sauve, et dont cependant la Bible ne parlait pas, qui se trouvaient même en contradiction avec certains passages de l'Ecriture-Sainte, qu'il devait sembler au laïque dangereux de la lire, et qu'il devait trouver préférable et plus sûr de puiser ses convictions religieuses dans les écrits des Pères, ou de suivre simplement les instructions de son directeur spirituel.

CHAPITRE III.

Histoire de la doctrine de Dieu.

§. 58. De l'existence et de l'unité de Dieu.

En faveur de l'existence de Dieu, nous trouvons tout d'abord les mêmes arguments que ceux employés dans la période précé-

dente. Athanase[1] soutient qu'une âme pure est capable par elle-même de connaître Dieu, puisqu'elle est créée à son image, mais que de mauvais penchants troublent ce miroir pur et produisent ainsi de dangereuses erreurs au sujet de Dieu, du culte des dieux, etc.; que Dieu s'est cependant fait connaître aux hommes par ses créatures, puisque la contemplation de ses œuvres conduit nécessairement à la conviction qu'il y a un Dieu qui a fait toutes choses. Athanase développe cette preuve physico-théologique dans plusieurs exemples, et fait ensuite observer que ce moyen de parvenir à la connaissance de Dieu ayant été, comme les autres, négligé par les hommes, Dieu s'est révélé à eux par les prophètes, et enfin par le Logos. Ces différentes voies pour arriver à connaître Dieu, se trouvent aussi indiquées chez les autres docteurs de cette période, et c'est de la preuve physico-théologique qu'ils font le plus fréquent usage.

Augustin est le premier qui tenta de prouver l'existence de Dieu par de simples idées.[2] Partant du principe que l'homme est obligé de reconnaître comme Dieu ce qu'il doit avouer être supérieur à son âme et au-dessus duquel il lui est impossible de rien imaginer de plus élevé, il cherche à prouver que la vérité, immuable de sa nature, est aussi quelque chose de supérieur à notre âme. Pour établir cette preuve, il argumente ainsi : On peut distinguer dans l'homme trois éléments : l'être, la vie, la pensée; de ces éléments, la pensée est le plus excellent, car elle est régie par des lois générales dont l'ensemble est la vérité; donc, il y a quelque chose de plus élevé que notre esprit, à savoir la vérité. Si celle-ci est généralement ce qu'il y a de plus sublime, elle est Dieu. S'il y a encore quelque chose de plus élevé, c'est cela qui est Dieu.

Cette démonstration s'appuie sur la doctrine platonicienne de la réalité des idées universelles. D'après cette doctrine, la vérité a le caractère d'universalité; elle est donc quelque chose de réel; si elle est Dieu, alors Dieu existe réellement; et si elle ne l'est pas, il y aura quelque chose d'universel plus élevé encore, par conséquent Dieu. C'est de la même manière que raisonne *Boèce*, dans

[1] Adv. gentes.. — [2] De libero arbitr. II, c. 5-15.

son traité de *Consolatione philosophiæ*, *libr. III*, où en partant de l'imperfection de ce qui existe, il conclut à l'existence nécessaire d'un être parfait, l'idée de l'imparfait ne pouvant dériver que de celle de l'être parfait, puisque l'imparfait ne devient tel que par suite de la diminution ou de l'altération de la perfection. La faiblesse de ces arguments saute aux yeux; car c'est à tort qu'ils confondent l'existence idéale et l'existence réelle et substantielle de la vérité et de la perfection. — *Diodore* de Tarse présente de son côté, dans son livre de la *Fatalité*,[1] une preuve cosmologique de l'existence de Dieu. Le monde a eu un commencement, puisque les choses qui le composent ont commencé et sont soumises à de nombreux changements; car il est impossible d'imaginer des changements qui n'aient pas eu de commencement, et des choses variables ne peuvent pas être éternelles. Il faut donc qu'il y ait quelque chose d'invariable qui soit la cause de tout ce qui existe; il faut donc qu'il y ait un Dieu.

Dans cette période comme dans la précédente, la preuve de l'*unité de Dieu* était ordinairement tirée de l'harmonie de l'univers. *Grégoire de Nysse*[2] et *Boèce*[3] en font valoir une autre basée sur l'idée d'un être tout parfait. S'il y avait plusieurs Dieux ou plusieurs êtres tout parfaits, il faudrait admettre entre eux une différence; mais l'idée de différence étant inconciliable avec celle d'une égale perfection absolue, il s'ensuit que la pluralité est inadmissible et qu'il ne peut y avoir qu'un seul Dieu. Cette argumentation pèche aussi en ce qu'elle attribue à l'être ce qui ne peut réellement s'appliquer qu'à l'idée. C'était surtout contre le dualisme des Manichéens, que les docteurs catholiques avaient intérêt à prouver l'unité de Dieu. Ils leur opposent notamment cet argument : que deux êtres suprêmes se restreindraient réciproquement, que dès lors ils ne seraient pas tous deux parfaits, qu'ils ne seraient donc pas non plus Dieu. Cependant, en raisonnant ainsi, ils n'attaquent pas réellement l'existence de deux êtres suprêmes en hostilité l'un contre l'autre, mais se bornent à nier qu'on puisse leur accorder le nom de Dieu; et encore ne prononcent-ils cette impossibilité qu'en se

[1] In Photii Bibl. cod. 223. — [2] Orat. catech. præf. — [3] De Trinit. c. 3.

plaçant au point de vue de l'idée catholique de Dieu. Pour les Manichéens, cette argumentation était naturellement sans valeur puisqu'ils ne reconnaissaient comme Dieu que l'Être suprême et bon, et qu'ils concevaient par suite l'idée de Dieu autrement que les Catholiques. Ceux-ci ajoutaient que les deux Dieux ne pouvant être imaginés que désunis l'un de l'autre, devaient être nécessairement séparés par un troisième être qui ne serait ni bon ni méchant, ce qui était complétement absurde ; à quoi les Manichéens pouvaient répondre que la séparation de deux choses ne suppose pas nécessairement qu'elle est faite par une troisième chose étrangère, mais qu'elle peut être déterminée par l'aversion réciproque qu'elles éprouvent, ou par la différence intrinsèque de leur nature, comme cela se voit pour la lumière et les ténèbres, pour la chaleur et le froid, qui se fuient, sans être pour cela séparés par un troisième élément. Ces arguments, qui se trouvent allégués chez Athanase (*contra gentes*) à l'égard des Gnostiques sont dirigés contre les Manichéens dans les écrits de Titus de Bostra, de Grégoire de Nysse et de Didyme.

§. 59. De la nature et des attributs de Dieu.

Les théologiens de cette époque prennent encore plus de soin que ceux de la période précédente, à éloigner de Dieu toutes les idées, tous les attributs empruntés aux créatures et de nature à effacer la différence infinie qui existe entre le créateur et les choses créées. C'est évidemment Origène dont ils suivent à cet égard l'exemple.

Les Pères de cette époque soutiennent d'abord, comme ceux de la période précédente, que la nature de Dieu est complétement incompréhensible. Quand, dans les querelles ariennes, Aëtius et Eunomius voulurent appuyer les doctrines ariennes de raisons tirées de l'idée de l'être divin et qu'on leur opposait son incompréhensibilité, ils ne la repoussèrent probablement qu'autant qu'on la présentait comme absolue. Mais cela ne donna pas moins à leurs adversaires l'occasion de les accuser de déclarer la nature de Dieu parfaitement compréhensible. Ainsi, d'après Socrate,[1]

[1] Socrate. IV, 7.

Eunomius aurait affirmé que Dieu n'en savait pas plus que nous sur sa propre nature, et que par la révélation en Christ nous avions été mis à même de connaitre parfaitement Dieu. Ce que dit Socrate est sans doute une exagération. Eunomius ne voulait probablement, comme Aëtius, soutenir la compréhensibilité de Dieu que jusqu'à un certain degré, pour s'assurer le droit de tirer de certaines idées sur Dieu des conclusions favorables à son système.

De même que dans la précédente période on hésitait toujours à nommer Dieu un être (οὐσία), parce qu'on le considérait comme au-dessus de tout être (ὑπερούσιος). Augustin veut bien encore admettre qu'on applique à Dieu le terme d'*essentia*, mais il rejette celui de *substantia*, par la raison qu'une substance est nécessairement sujette à des changements qu'on ne peut pas imaginer chez Dieu. Beaucoup de Pères de cette époque expriment l'opinion que Dieu seul possède l'être dans le vrai sens du mot, tandis qu'on ne peut attribuer l'être à l'universalité des choses finies que dans un sens impropre ; opinion émanée de la distinction faite par Platon entre τὸ ὂν et τὸ μὴ ὄν. Mais le *Pseudo-Denys, l'Aréopagite* va plus loin encore, quand il affirme (*de divinis numinibus*) que, bien que Dieu soit la source de tout être, on ne doit cependant pas lui attribuer à lui-même le titre d'être, attendu qu'il est au-dessus de l'être et du non être et qu'il pourrait par suite aussi être désigné comme τὸ μὴ ὄν, comme on pourrait en général, à l'égard de Dieu, affirmer ou nier tous les titres et tous les attributs des choses existantes, puisque Dieu est au-dessus de toutes les affirmations et de toutes les négations.

Pour déterminer les attributs divins, les Pères de l'Eglise ou bien partent de l'idée d'un être tout parfait (*via eminentiæ*), ou bien concluent de la nature et des qualités des créatures aux perfections du créateur (*via causalitatis*). Quant à cette dernière voie, Basile-le-Grand remarque déjà très-judicieusement que l'on peut bien conclure du créateur à la sagesse et à l'art de l'auteur, mais non à sa nature. Beaucoup de Pères de cette période recommandent aussi, pour arriver à déterminer les attributs de Dieu, la *via negationis*, puisque toutes les définitions positives étaient insuffisantes pour exprimer sa nature, tandis que ces né-

gations non-seulement empêchaient de lui conférer des attributs qui n'étaient pas les siens, mais impliquaient en réalité de très-grandes affirmations. Bien des Pères de l'Eglise rappellent aussi qu'on ne doit pas se figurer Dieu comme le composé d'un certain nombre d'attributs différents, puisque l'essence de Dieu est simple et indivisible, et que ses différents attributs n'expriment que les différents points de vue auxquels nous considérons cet être simple et indivisible. C'est pourquoi Grégoire de Nysse[1] observe que dans les actes de Dieu se manifestent toujours en même temps toutes ses perfections, et qu'elles ne doivent par conséquent pas être séparées les unes des autres.

Quelque prédominante qu'ait été parmi les Pères de l'Eglise de cette époque la tendance à se former de Dieu une idée aussi élevée et aussi spirituelle que possible, l'anthropomorphisme se rencontre cependant assez fréquemment alors parmi les chrétiens et surtout chez les moines, qui consumant leur vie dans la contemplation des choses divines, devaient naturellement être amenés, par leur imagination, à les revêtir de formes sensibles; ils pensaient ainsi faciliter cette contemplation, attendu que l'attention se soutient bien plus facilement quand elle se porte sur des créations de l'imagination, que quand elle a pour objet des idées abstraites. Or, la plupart des moines étaient trop peu cultivés pour se rappeler constamment la différence qui existe entre l'objet et son image. Ils se croyaient d'ailleurs parfaitement assurés, par leur vocation, de la grâce de Dieu et d'une assistance divine toute particulière, comme cela se montre dans leurs prétentions de pouvoir faire des miracles et d'avoir des révélations divines. Il pouvait ainsi leur arriver très-facilement de prendre les images de leur fantaisie pour la vérité et parfois même pour des inspirations divines; illusion dans laquelle les ont réellement fait souvent tomber les hallucinations les plus absurdes. C'est ce qui explique comment des moines d'une culture intellectuelle très-bornée et ayant une ardente imagination, pouvaient s'habituer à se représenter Dieu sous la figure d'un homme et attacher même une haute importance à cette étrange idée. Un tel anthro-

[1] Orat. catech., c. 20.

pomorphisme se rencontre souvent dans les monastères. Les Audiens,[1] moines hérétiques d'un parti formé vers 340, furent accusés, par leurs adversaires il est vrai, d'être tombés dans cette erreur; mais vers la fin du IVe siècle les Anthropomorphistes étaient si nombreux en Egypte, et ils attaquaient avec tant de fanatisme les moines qui professaient les idées d'Origène, que Théophile d'Antioche se vît forcé de leur céder et de persécuter les Origénistes.

La doctrine de l'Eglise se prononçait néanmoins toujours contre toute corporification de Dieu, et beaucoup soutenaient même, à l'exemple d'Origène, que Dieu seul était incorporel; que tous les autres êtres étaient au contraire revêtus de corps, sans en excepter les esprits raisonnables, puisqu'ils occupaient aussi un espace déterminé.

Les efforts des Pères de l'Eglise de dégager de l'idée de Dieu tout élément fini, se montrent aussi dans la manière dont ils concevaient les attributs divins, surtout dans leur soin à écarter de cette idée toutes les conditions de l'espace et du temps. C'est ainsi qu'ils enseignent, à l'exemple des Néoplatoniciens, que l'éternité de Dieu doit être comprise comme excluant toute idée de succession de temps, que pour Dieu il n'y a ni passé ni futur, mais que tout est présent pour lui; et c'est de même que s'exprime Augustin quand il dit:[2] FUISSE *et* FUTURUM ESSE *non est in vita divina*, *sed* ESSE *solum*, *quoniam æterna est. Nam fuisse et futurum esse*, *non est æternum*[3] Ils écartent également de l'idée de la toute présence de Dieu toute condition d'espace, qui ferait comprendre cette perfection comme une extension de l'être divin; et Augustin combat en particulier la proposition émise par beaucoup d'anciens docteurs que Dieu est l'endroit (*locus*, ὁ τόπος) occupé par les créatures,[4] accordant cependant que l'on peut, dans un certain sens, dire que tout est en lui. Dans le passage cité il dit: *Deus non alicubi est*: *quod enim alicubi est*, *continetur loco; quod loco continetur*, *corpus est. Et tamen quia est et in loco non est*, *in illo sunt potius omnia*, *quam ipse alicubi.*

[1] Voir note XXVII. — [2] Confess. IX, 10, 2. — [3] De civit. Dei XI, 5.
[4] De diversis quæst. Quæst. 20.

L'étrange opinion d'Origène que la puissance et la science de Dieu sont bornées fut généralement rejetée.[1] De son côté, Augustin fit, à son exemple, de la question difficile de la compatibilité de la prescience divine avec la liberté des actions de l'homme, l'objet de ses méditations assidues. La difficulté qui se présentait à cet égard était celle-ci : Les actions humaines ne pouvant pas être autres que celles que Dieu a prévues, cette prescience n'en abolit-elle pas la liberté ? A cela Augustin répond que Dieu ayant prévu que l'homme agirait ainsi en usant de son libre arbitre, cette liberté de la volonté est aussi l'objet de la prescience divine, d'où il résulte que loin d'être annulé par elle, le libre arbitre y trouve au contraire encore sa confirmation; que les actions de l'homme librement faites ne deviennent pas nécessaires parce que Dieu les a prévues, mais qu'il les prévoit, parce qu'elles doivent avoir lieu par l'effet de notre volonté; enfin qu'on ne doit pas attribuer à Dieu la *prescience*, mais seulement la *science*, puisque pour lui rien n'est futur, mais que tout est présent, en sorte que c'est aussi comme quelque chose de présent qu'il voit nos libres actions.

§. 60. Histoire de la doctrine de la Trinité.

Dans la période précédente on ne s'était occupé que de déterminer d'une manière plus précise le rapport du Fils avec le Père; mais la doctrine du Saint-Esprit était restée complétement en dehors des débats. A l'égard du Logos, la théorie dominante était celle que le Fils était émané de l'essence du Père avant la création du monde; mais à côté de cette théorie se perpétuait celle de l'école d'Origène, d'après laquelle le Fils avait été produit de toute éternité, mais non de l'essence du Père. Des deux côtés on admettait d'un commun accord, que le Fils tenait son existence non d'une nécessité naturelle, mais de la libre volonté du Père; qu'il avait été produit pour réaliser la volonté divine dans la sphère des choses finies; que tout ce qu'il était et tout ce qu'il possédait il le tenait de la volonté du Père, et qu'il était par conséquent

[1] August. de civ. Dei XII, 18.

inférieur au Père. Dès l'entrée de cette période commence la querelle arienne, par laquelle, après de longs débats, la doctrine de la Trinité a reçu un nouveau développement, ainsi que la forme qu'elle a depuis lors toujours conservée dans l'Eglise catholique.

Arius s'était saisi d'un des côtés de la théorie d'Origène, d'après lequel le Fils n'est pas émané de l'essence du Père, ce qui impliquait qu'il avait été créé de rien, comme l'avaient formellement déclaré plusieurs origénistes ; mais comme l'autre côté de cette théorie, d'après lequel le Fils a été produit de toute éternité, lui paraissait être en contradiction avec le premier, il y substitua une idée contraire et établit sur l'origine du Logos et sur ses rapports avec le Père des propositions suivantes :

1° Le Fils a été produit de rien par la volonté du Père (ἐξ οὐκ ὄντων, οὐκ ἐξ ὑποκειμένου τινός), mais cependant avant tous les temps et avant toutes les créatures. Il est par conséquent lui-même une créature, mais il se distingue de toutes les autres par son origine, en ce qu'il a été produit directement par Dieu, tandis que les autres créatures ont été produites par lui, et par conséquent indirectement par Dieu. Attribuant ainsi au Fils une origine tout exceptionnelle, Arius ne pouvait faire aucune difficulté à se servir, à l'égard de cette origine, aussi bien du mot κτίζειν que de γεννᾶν

2° Il y a eu un commencement dans l'existence du Fils (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν); car autrement il n'aurait pas été engendré, et il faudrait admettre deux êtres primitifs et non engendrés.

3° Il en résulte que le Fils, quoique bien supérieur à toutes les créatures, est cependant infiniment inférieur au Père. Il ne connait donc pas parfaitement le Père. Il est, par sa nature, susceptible de changement (τρεπτὸς φύσει); mais il est en même temps invariablement bon par le fait de sa volonté ; et c'est parce que le Père l'a prévu, que le Fils a été fait Dieu par lui (ἐθεοποιήθη.)

Accoutumés à considérer le Fils comme une émanation du Père, la plupart des chrétiens devaient trouver cette doctrine d'Arius très-choquante, et toute intelligence cultivée devait regarder comme inadmissible son idée d'un Dieu créé dans le

temps; car il était évident qu'en admettant plusieurs Dieux différents de rang et de puissance, elle ramenait au paganisme.

Le premier qui s'opposa à Arius fut Alexandre, évêque d'Alexandrie, qui soutenait que le Fils était engendré de l'essence du Père, non pas cependant d'une manière physique, mais d'une manière inexplicable; qu'il participait dès lors à la divinité du Père, et qu'il était éternel comme lui. Alexandre alliait ainsi la doctrine d'Origène d'une éternelle génération, à l'idée d'une procréation par voie d'émanation. Du reste il n'entendait pas attribuer au Fils une puissance égale à celle du Père; il le définissait plutôt comme un être servant d'intermédiaire entre le Père et les créatures (μεσιτεύουσα φύσις), et se rattachait ainsi à l'ancienne idée que le Fils a été produit par le Père, pour être son organe dans le règne des choses finies.

C'est dans ce sens que se prononça le concile de Nicée dans sa confession de foi (en 325), basée sur la formule du baptême des Églises orientales, en insérant dans cette formule, à l'article du Fils, les additions qu'il jugeait nécessaires, et en y annexant des propositions contraires à la doctrine d'Arius. Il décida que le Fils de Dieu était engendré de l'essence du Père (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός), qu'il était Dieu de Dieu, lumière de la lumière (θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός), et par conséquent de même essence que le Père (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ), de même que les enfants des hommes sont de pareille nature que leurs pères. Par contre, il rejeta toutes les idées ariennes, par conséquent aussi celle que le Fils a eu un commencement. Quant aux questions de savoir si le Fils a été engendré par la volonté du Père, ou par suite d'une certaine nécessité, s'il est égal au Père en dignité et en puissance, ou s'il lui est inférieur, le symbole même les laissa indécises et n'attaqua pas les anciennes idées qui s'étaient formées à cet égard. Mais il est évident que les Pères de Nicée ne songeaient point encore à une unité numérique et substantielle des trois personnes divines, car en disant dans leur symbole πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν. πατέρα — καὶ εἰς ἕνα κύριον, ils rapportent évidemment les mots ἕνα θεὸν au Père seul et non à ἕνα κύριον, dont ils séparent ces mots.

Le symbole de Nycée trouva beaucoup d'adversaires dans

l'Orient, surtout à cause du terme de ὁμοούσιος qu'il consacrait; car rejeté primitivement, comme entaché de sabellianisme par un synode réuni à Antioche, ce terme semblait à la plupart des Orientaux exprimer l'identité du Père et du Fils, et n'admettre aucune différence entre eux, par la raison que ὁμοούσιος signifiait la même chose que ταυτοούσιος. Ces difficultés, auxquelles vint encore s'ajouter le débat provoqué par la destitution d'Athanase, firent que l'Orient s'unit contre l'Occident qui restait attaché au concile de Nicée. La doctrine dominante chez les *Orientaux* ou chez les *Eusèbiens*, comme on les appelait, d'après le nom de leur chef *Eusèbe*, évêque de Nicomédie, était l'ancienne doctrine émanatiste, à laquelle le concile de Nicée lui-même avait donné son assentiment. Celle d'Origène comptait d'ailleurs beaucoup d'adhérents, parmi lesquels se trouvaient aussi bien des Ariens, quoiqu'ils fussent obligés d'user de beaucoup de réserve à l'égard de leurs doctrines, rejetées même par les Orientaux. Tous ces partis étaient liés ensemble par leur opposition commune contre le ὁμοούσιος, opposition si vive dans le principe, qu'elle faisait oublier les divergences dogmatiques par lesquelles ils se distinguaient les uns des autres. Mais lorsque Constance, qui protégeait l'Eusébianisme et qui était devenu le maître de l'Occident (353), commença à y opprimer la profession de foi nicéenne, les Eusébiens cessèrent d'être unis par leur opposition contre les partisans de l'ὁμοούσιος, et leurs divergences d'opinions jusqu'alors cachées éclatèrent ouvertement, si bien qu'à partir du second synode de Sirmium (357), ils se divisèrent en *semi-Ariens* et en *Ariens rigides*. Et comme après la mort de Constance (361) les Nicéens, redevenus plus libres, ne se bornèrent pas à professer publiquement leur doctrine en Occident et en Egypte, mais se répandirent même en nombre considérable dans l'Orient, il se forma dès lors trois partis distincts et opposés, au sujet de la doctrine de la Trinité.

Les *Semiariens*, dont les chefs étaient les évêques Basile d'Ancyre et George de Laodicée, et qui se prononçaient de la manière la plus formelle contre l'Arianisme rigoureux, se rattachaient en même temps à l'ancienne théorie platonicienne et s'accordaient, pour le fond, avec les Nicéens, à cela près qu'ils

considéraient le ὁμοούσιος comme Sabellien. C'est dans les actes du synode d'Ancyre de 358, que leur théorie se trouve le plus clairement exposée. D'après eux, le Fils a sans doute été engendré de l'essence du Père; mais par cela même il n'est pas de nature égale à celle du Père, mais d'une nature semblable (ὁμοιούσιος, c'est-à-dire ὅμοιος κατ'οὐσίαν). Le Fils n'a pas commencé son existence dans le temps, et le Père, quant au temps, n'est pas plus ancien que le Fils. C'est du mot qui exprimait le caractère distinctif de leur doctrine qu'ils ont reçu le nom de *Homoiousiastes*. Il est évident que leur théorie sur le Fils s'accorde presque complétement avec la doctrine nicéenne et qu'elle n'en diffère que par le terme de ὁμοιούσιος. C'est pourquoi Athanase lui-même, Basile-le-Grand et Hilaire, ainsi que le synode d'Alexandrie de 362, se prononcent avec beaucoup de modération sur les Semiariens. Athanase[1] veut qu'on les traite comme des frères et qu'on soit indulgent à l'égard de leur prévention contre le ὁμοούσιος, bien qu'il cherche à leur prouver que leur expression de ὁμοιούσιος n'était pas suffisante, puisqu'il y a beaucoup de choses de nature semblable (l'argent qui ressemble à l'étain, le chien au loup), qui ne proviennent cependant pas les unes des autres; et que par conséquent ce terme n'exprimait pas le ἐξ οὐσίας τοῦ πατρός.

Les *Ariens rigides*, qui avaient alors pour chefs *Aëtius* d'Antioche et *Eunomius* de la Cappadoce, maintenaient complétement la doctrine d'Arius, se bornant à la développer davantage en plusieurs points, et essayant seulement de l'appuyer de nouvelles preuves. Ils résolvaient la question alors soulevée du rapport de la nature du Fils avec celle du Père, et de la ressemblance du Fils et du Père, dans le sens de leur doctrine, en affirmant que le Fils était semblable au Père sous le rapport de sa volonté et de l'action qu'il exerçait (ὅμοιος κατ'ἐνέργειαν), mais qu'il en différait par son essence (ἀνόμοιος κατ'οὐσίαν). C'est ce qui fit dès lors donner le nom d'Anomoniens à ces Ariens qui étaient aussi appelés, d'après le nom de leurs chefs : Aëtiens et Eunoméniens. Ces Ariens d'une date postérieure, et en particulier Eunomius, se

[1] *De Synodis*, §. 41.

distinguaient d'Arius, surtout par les arguments rationnels dont ils cherchaient à appuyer leur doctrine. Partant du fait que le Père seul n'avait point été engendré, et appliquant l'idée de la génération au rapport du Fils avec le Père, ils en concluaient que le Fils devait avoir eu un commencement, attendu que celui qui engendre doit avoir existé avant celui qui est engendré. A cela se rattachait l'argumentation suivante : Dieu a engendré son Fils ou bien en vertu de sa volonté ou bien sans elle. Dans ce dernier cas, Dieu aurait cédé à une contrainte, ce qui est inadmissible ; et dans le premier cas, la volonté a dû nécessairement exister avant le Fils qui, par conséquent, n'est pas éternel. Si l'on admet que le Fils n'a pas eu de commencement, il faut aussi admettre qu'il n'a pas été engendré, et alors on est obligé de reconnaître deux êtres suprêmes non engendrés. C'était aussi par des arguments rationnels qu'ils cherchaient à prouver qu'on ne pouvait pas imaginer chez Dieu une véritable génération, puisqu'une telle pensée impliquerait nécessairement diminution et secrétion, ce qu'il était complétement impossible d'attribuer à Dieu ; que le mot de génération ne pouvait par conséquent lui être appliqué qu'autant qu'on le prenait dans le sens de création. Ce fut précisément à cause de ces arguments rationnels, qui donnaient sur la nature de Dieu des idées très-précises et très-arrêtées, que les Nicéens accusèrent Eunomius d'enseigner la parfaite compréhensibilité de Dieu. Mais les Ariens se servaient aussi, à l'appui de leur doctrine, d'arguments puisés dans l'Écriture-Sainte. Ils en appelaient en particulier au passage des Proverbes (8, 22) : « ἔκτισέ με ὁ θεὸς ἀρχὴν τῶν ὁδῶν αὐτοῦ, » où, d'après eux, la procréation du Logos était clairement désignée comme une création ; à celui-ci de Jean (14, 28) : « Le Père est plus grand que moi » ; et à cet autre de Matthieu (13, 32), où il est dit que le Fils ne connait pas l'heure du jugement, passages exprimant une inégalité entre le Fils et le Père. Ils citaient aussi ce passage de Luc (18, 19) : « τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς. ὁ θεός. » Ils remarquaient que lorsque Jésus dit (Matth., (28, 18) : « ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς », il désigne sa puissance et sa dignité comme lui étant conférées, qu'il affirme (Jean, 5, 19) que le Fils ne fait rien de lui-même que ce qu'il voit faire au Père, et

qu'il est dit chez Paul (I, Cor., 15, 28) qu'un jour il sera aussi assujetti au Père, en sorte que Dieu sera tout en tous.

La *doctrine nicéenne* avait pour principaux défenseurs ***Athanase***, ***Hilaire***, ***Basile*** et les deux ***Grégoire***, qui s'attachaient tous à la déterminer plus exactement, à chercher des arguments en sa faveur, et à donner aussi plus de développement à certaines de ces parties. Les Nicéens partaient du principe que le Fils a été engendré de l'essence du Père, de toute éternité. Ils voulaient tenir le milieu entre les Sabelliens, qui considéraient le Fils comme formant un seul et même sujet avec le Père, et les Ariens qui déclaraient le Fils une simple créature ayant eu un commencement. Quant à la génération du Fils, ils voulaient qu'on en séparât toute idée de division, de diminution ou de changement de l'essence divine, et la déclaraient un mystère absolument incompréhensible, qui n'était connu que du Père et du Fils. Pour expliquer la génération éternelle, Athanase, suivant en cela l'exemple d'Origène, se servait ordinairement de la comparaison d'une lumière et de l'éclat qu'elle projette. De même, disait-il, que l'éclat se trouve toujours uni à la lumière, bien qu'il soit produit par elle, de même aussi le Fils a été engendré de toute éternité par le Père. L'idée d'une génération de l'essence (τῆς οὐσίας) du Père et de l'identité de nature du Père et du Fils qui en résultait, étant devenue un objet de controverse et de définitions plus précises, il fallut en tirer successivement toutes les conséquences qui en découlaient nécessairement. Car du moment qu'on admettait que le Fils était de la même essence divine que le Père on devait aussi lui donner les mêmes attributs qu'au Père, et une dignité, une puissance égales aux siennes; car parmi les personnes divines on ne peut pas en distinguer de plus grandes et de moins grandes, autrement les personnes inférieures ne seraient plus divines. C'est ce que reconnaissaient aussi les Ariens, quand ils opposaient à la théorie nicéenne les passages bibliques dans lesquels est annoncée une dignité inférieure du Fils et une dépendance dans laquelle il se trouve à l'égard du Père. En même temps devait tomber aussi l'ancienne théorie que le Fils a été engendré par la *volonté* du Père. Car s'il en eût été ainsi, le Fils n'aurait tenu tout ce qu'il était que de la volonté du Père et non de

sa nature ni de son origine qui proviennent de l'essence du Père ; et ce dernier point défendu alors avec tant d'énergie, n'aurait plus eu réellement d'importance. Ces conséquences, bien que découlant nécessairement du symbole de Nicée, ne furent cependant admises que peu à peu. C'est Athanase[1] qui le premier reconnut la dernière de ces conséquences, en ne faisant pas dériver la génération du Fils de la volonté du Père, mais en la déclarant nécessaire. En cela il s'appuyait encore sur la comparaison de la lumière et de l'éclat ; de même, disait-il, que la lumière ne peut pas exister sans éclat, de même aussi le Fils, qui est le reflet de la gloire du Père, a dû nécessairement aussi, à ce titre, toujours exister à côté de lui. Il est certain que cette assertion le mettait en contradiction directe avec les premiers Pères, mais il ne l'est pas moins qu'elle était une conséquence nécessaire des prémisses posées. Il en était autrement de l'autre conséquence tirée de ces prémisses, c'est-à-dire l'égalité de la dignité et de la puissance du Fils et de celles du Père, car au IVe siècle elle n'était point encore complétement reconnue. Les Pères de cette époque persistaient au contraire à admettre une certaine subordination du Fils à l'égard du Père. C'est ainsi que nous retrouvons souvent chez eux l'opinion qu'il n'y a que le Père qui soit complétement invisible, en sorte que toutes les théophanies de l'Ancien-Testament doivent être rapportées au Fils. Athanase dit que le Fils est à la fois plus grand que le Saint-Esprit et égal à lui (μείζων καὶ ἴσος), plus grand, quant à sa dignité et à sa puissance, égal, quant à sa nature ;[2] et dans un autre passage il dit que le Fils glorifie le Père, et que le Saint-Esprit glorifie le Fils, parce qu'il y a le même rapport entre le Saint-Esprit et le Fils, qu'entre celui-ci et le Père. Il est évident que ces assertions ont pour base l'idée de la subordination. Hilaire[3] désigne le Père comme *jubentem Deum*, le Fils comme *facientem Deum*, et accorde[4] que le Père est plus grand que le Fils, vu que celui qui envoie et qui ordonne est plus grand que celui qui est envoyé et qui obéit. Basile n'insiste que sur l'unité de la nature des trois

[1] Orat. in Arianos II, p. 335. — [2] Contra Arian. Orat. II.
[3] De Trinit. IV, c. 16. — [4] Ibid. III, c. 12.

personnes, mais il admet que par le rang et la dignité le Saint-Esprit est le troisième, alléguant l'exemple des anges qui tous d'égale nature diffèrent néanmoins quant à la dignité. — Il éclata cependant plus tard parmi les Nicéens eux-mêmes une division au sujet de l'usage du mot ὑπόστασις dans la doctrine de la Trinité. Origène avait déjà désigné le Père, le Fils et l'Esprit comme trois ὑποστάσεις, c'est-à-dire trois sujets différents, faisant ainsi opposition aux Manichéens qui n'y voyaient que trois manifestations différentes d'un seul et même sujet. Sabellius ayant appliqué à ces trois manifestations d'un même sujet l'expression de τρία πρόσωπα, comme pour indiquer trois formes d'apparitions, les Catholiques furent d'autant moins disposés à trouver le terme de πρόσωπον suffisant pour désigner la personnalité distincte des trois sujets divins; mais quand Arius enseigna formellement trois hypostases divines, inégales quant à leur nature et à leur dignité, ses adversaires renoncèrent de nouveau à cette expression d'hypostase qu'ils avaient d'abord adoptée. Ce qui y contribua, c'est que les Occidentaux qui, dans la première période de la querelle arienne, formaient la majorité des Nicéens, attribuaient aux mots οὐσία et ὑπόστασις le même sens qu'aux mots *essentia* et *substantia*, par lesquels ils désignaient la nature divine, commune aux trois personnes divines, ce qui faisait qu'ils regardaient comme arienne l'expression de trois hypostases, et ne pouvaient approuver que la désignation de trois personnes (πρόσωπα, *personæ)*. Athanase adopta lui-même cette manière de s'exprimer qui devint dès lors dominante parmi les Nicéens, dans la première période de la querelle arienne. Mais lorsqu'à partir de 360 un certain nombre de communautés de l'Église orientale vinrent à professer la foi nicéenne, elles virent des difficultés à admettre cette manière de s'exprimer, qui leur paraissait complétement sabellienne. Ainsi se forma une division entre les anciens Nicéens et les nouveaux, appelés aussi Mélétiens, à cause de leur rapport avec Mélétius, évêque d'Antioche. Du côté des derniers, ce fut particulièrement Basile-le-Grand qui défendit la doctrine des trois hypostases comme étant de la plus haute importance. Pour lui, οὐσία est l'être général, ce à quoi participent plusieurs choses de la même espèce; ὑπόστασις est l'être individuel, ce qui a une

existence propre et distincte de celle des êtres de la même espèce. D'après lui, il fallait par conséquent éviter aussi bien l'expression μία ὑπόστασις qui est sabellienne, que celle de τρεῖς οὐσίαι qui est arienne. Le synode d'Alexandrie de 362 déclara sans doute avec raison cette querelle une dispute de mots ; cependant cette différence dans la manière de s'exprimer ne s'en maintint pas moins. Basile resta toujours fidèle à son opinion ; dans l'Église grecque, la doctrine des trois hypostases est devenue complétement dominante et a trouvé un zélé défenseur en Théodoret.[1] Les Latins, au contraire, continuèrent à ne reconnaître qu'une seule hypostase,[2] désapprouvant la doctrine de trois hypostases[3] et enseignant en revanche celle de *tres personæ*. Plus tard cependant, lorsque la scission mélétienne eut cessé d'exister, cette divergence fut considérée comme n'ayant aucune importance. — Quant à l'argumentation dont se servent les Nicéens contre les Ariens, elle leur réussit mieux quand ils réfutent les raisons que ceux-ci avancent, que quand ils cherchent eux-mêmes à appuyer leurs opinions de preuves positives.

Ainsi, ils réfutent avec succès l'affirmation des Ariens que l'idée de génération implique nécessairement et un commencement d'existence de celui qui a été engendré et une déperdition, une sécrétion dans celui qui a engendré, en faisant cette observation très-juste qu'il faut écarter de l'idée de cette génération divine toutes les analogies tirées des générations humaines, et s'en tenir uniquement à l'idée fondamentale que celui qui est engendré est de la même nature que celui qui engendre. Mais les raisons positives des Nicéens sont en revanche très-défectueuses. Celle, par exemple, reproduite par presque tous les Pères, que le Fils est l'intelligence de Dieu, et que Dieu n'ayant jamais été sans intelligence, il est impossible que le Fils ait eu un commencement, pouvait sans doute être alléguée en faveur de l'éternité du λόγος ἐνδιάθετος, mais non du λόγος προφορικός, dont il s'agissait ici. Non moins insuffisant était l'argument emprunté par Athanase à Origène, que c'est quelque chose de bon pour Dieu d'être

[1] Eraniste. Dial. I. — [2] Hieron., Ep. 57 ad Damasum. — [3] August., De Trinit, V, c. 8, 9.

père, qu'il doit par conséquent avoir été père de toute éternité, puisque autrement il y aurait eu un temps où un bien quelconque lui aurait manqué ; car on aurait pu prouver aussi par cette même raison l'éternité de la création. Quelques arguments tirés des Ecritures et employés par les Ariens mettaient incontestablement les Catholiques dans l'embarras. De ce nombre était celui qu'ils tiraient du passage Prov. 8, 25 : ἔκτισέ με, à l'égard duquel ils ne devinaient pas que *Kannani* peut aussi s'expliquer par ἐκτήσατο, il m'acquit, me posséda. La réplique la plus habituelle était que ces paroles ne se rapportaient pas à l'origine du Logos, mais à son incarnation, ce qui était évidemment inadmissible ; aussi cherchait-on d'autres explications, prétendant par exemple que ἔκτισε était pris ici dans le même sens que procréer, puisqu'il se trouvait mis en parallèle avec γεννᾷν, ou rappelant que ces paroles étaient tirées d'un livre obscur et rempli d'images, dans lequel rien ne devait être entendu dans le sens propre. Quant aux paroles de Jean 14, 28 : « Le Père est plus grand que moi, » les Catholiques les rapportaient assez souvent aussi à la nature divine de Christ, accordant ainsi une certaine subordination du Fils à l'égard du Père (Athanase, Grégoire de Nazianze, Hilaire), ou bien ils prétendaient que Christ ne parlait là que de sa nature humaine (Basile, Ambroise). Le passage de Matth. 13, 32, est souvent interprété de manière que l'ignorance qui y est professée par Jésus se rapporte uniquement à sa nature humaine ; mais comme cette explication n'était pas satisfaisante, on en imaginait encore d'autres parmi lesquelles celle que présenta, le premier, Athanase, mérite particulièrement d'être citée. D'après lui, Jésus avait sans doute connu le jour du jugement, mais à cause de ses disciples, il avait fait semblant de ne pas le connaître. Les passages dans lesquels la dignité de Christ est représentée comme lui ayant été conférée, sont écartés par la raison qu'ils se rapportaient au Logos devenu homme. — Ceux dont les Nicéens se servaient comme de preuves positives, sont principalement Jean 1, 1 et Jean 10, 30. Des mots ἐν ἀρχῇ qui se trouvent dans le premier de ces passages, ils concluaient que le Logos ne pouvait pas avoir eu de commencement, et avec ces paroles du second : ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, ils cherchaient à prouver, par des arguments, il

est vrai bien faibles, qu'il ne pouvait pas y être question d'une simple harmonie de sentiment ni d'une simple unité morale. Ils citaient les passages Jean 10, 38 ; 14, 9 ; Hébreux 1, 3, pour en inférer que le Fils devait posséder tous les attributs, toutes les perfections du Père, et par conséquent aussi la même nature et la même dignité que lui ; les Ariens leur objectaient que ces qualités avaient été conférées par le Père au Fils. Les Nicéens s'appuyaient enfin sur Jean 5, 23, où une adoration égale à celle que l'on doit au Père est exigée pour le Fils ; et sur Hébr. 1, 6, où il est dit que les anges eux-mêmes devaient adorer le Fils, et en concluaient que puisqu'un égal honneur ne devait pas être rendu à des êtres différents et inégaux, le Fils étaient nécessairement égal au Père. Le fait que dans ces débats les Nicéens ne se sont jamais servis du passage 1 Jean 5, 7, prouve de la manière la plus évidente son inauthenticité.

Depuis longtemps on s'était disputé sur le rapport du Père avec le Fils, sans penser à soumettre à un examen plus approfondi la doctrine du Saint-Esprit, qui se rattachait cependant si étroitement à celle concernant ce rapport. De là vient que dans la première période de la querelle arienne, il y avait encore une très-grande diversité d'opinions relativement au Saint-Esprit. Grégoire de Nazianze dit[1] que quelques théologiens le considéraient comme une force ou comme une vertu (ἐνέργεια), d'autres ne se prononçaient pas encore sur cette question, par respect, disaient-ils, pour les Saintes-Écritures, qui ne contenaient à ce sujet aucune explication claire et positive. Hilaire[2] dit de même que la seule définition que l'on puisse donner du Saint-Esprit, est qu'il existe, qu'il tire son existence du Père par le Fils, qu'il est l'esprit de Dieu, et qu'il est accordé aux croyants ; puisqu'à cela se réduit tout ce que les apôtres et les prophètes ont enseigné de lui. — Les Ariens, conséquents avec leurs principes, ne pouvaient voir dans le Saint-Esprit qu'un être créé par le Fils ; cependant cela ne donna lieu à aucun débat avec eux, par la raison que la controverse beaucoup plus importante qui s'était engagée au sujet du Fils, absorbait toute l'attention, et qu'en définitive la

[1] Orat. 37. de Spir. Sancto. — [2] De Trin., II, §. 29.

question concernant le Saint-Esprit dépendait complétement de celle concernant le Fils. Toutefois, cette opinion arienne du Saint-Esprit, qui avait été aussi celle d'Origène, fut également adoptée par les Semiariens, et même par un certain nombre de Nicéens orientaux, qui allèrent jusqu'à déclarer que le Saint-Esprit était une créature et un serviteur de Dieu (διάκονος και ὑπηρέτης). On était d'accord avec eux à l'égard du Fils, et c'est précisément ce qui rendit plus forte et plus tranchée la divergence d'opinion sur le Saint-Esprit, et ce qui donna lieu à une nouvelle querelle, dont nous trouvons les premières traces dans les lettres d'Athanase à l'évêque Sérapion (vers 360). Celui-ci l'avait informé que quelques-uns qui s'étaient séparés des Ariens, à cause de leurs opinions blasphématoires sur le Fils, soutenaient cependant, à l'égard du Saint-Esprit, qu'il était une créature, un des esprits destinés à servir (ἐν τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων), et ne différant des anges que par le rang. Les défenseurs les plus éminents de la foi nicéenne s'accordaient cependant à dire que le Saint-Esprit, formant avec le Fils et le Père la divine triade, devait aussi avoir la même nature; dès lors, ceux qui déclaraient le Saint-Esprit une créature, furent combattus comme πνευματομάχοι. Ce furent *Athanase*, *Basile-le-Grand*, *Grégoire* de Nazianze et *Didyme* qui engagèrent la luttte avec eux, mais ils trouvèrent passablement de résistance chez les Nicéens orientaux et durent, par suite, agir avec beaucoup de ménagements. Grégoire de Nazianze, dans un discours où il parle de ce sujet (*Orat.* 37), s'attend à ce que ses auditeurs lui adressent ce reproche : « D'où nous amenez-vous un Dieu nouveau et dont il n'est nullement fait mention dans l'Écriture? » Et il avoue lui-même que la doctrine du Saint-Esprit n'était exposée qu'en termes obscurs dans le Nouveau-Testament, et que ce n'est que maintenant qu'elle est révélée avec une pleine clarté. Basile-le-Grand se contentait d'exiger des membres de sa communauté qu'ils ne prissent pas le Saint-Esprit pour une créature, et il évitait lui-même de le nommer Dieu, ce dont l'excusait plus tard Grégoire de Nazianze, en disant qu'il s'était prononcé ainsi pour ne choquer personne.

Tandis que parmi les Nicéens, la doctrine que le Saint-Esprit

était une créature, était peu à peu abandonnée, elle était défendue avec d'autant plus de force par les Semiariens, et comme ceux-ci s'accordaient avec les Nicéens sur la doctrine du Fils, ce fut la doctrine du Saint-Esprit qui devint le sujet de la controverse entre ces deux partis. Les Nicéens n'insistaient que sur un point, à savoir que le Saint-Esprit était de même nature que le Père et le Fils ; mais ils accordaient encore qu'il leur était inférieur, quant au rang et à la dignité. En appliquant à la génération du Fils le mot γεννᾶσθαι, ils se servaient, pour désigner celle du Saint-Esprit de la formule ἐκπορεύεσθαι παρὰ τοῦ πατρὸς (Jean 15, 26), qui précédemment n'avait été rapportée avec raison qu'à la mission du Saint-Esprit par le (ἰδιότητες) Père. Les attributs distinctifs des trois personnes étaient, d'après eux, chez le Père de n'avoir pas été engendré (ἀγεννησία), chez le Fils d'avoir été engendré (γεννησία), et chez le Saint-Esprit la procession (ἐκπόρευσις, ἔκπεμψις).—Parmi les arguments de l'Écriture dont se servaient les Pneumatomaques, on peut citer comme les plus importants, ceux qu'ils basent sur les passages suivants : Jean. 1, 3. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν, ὃ γεγονεν, ce qui prouvait d'après eux que le Saint-Esprit n'existe pas non plus sans le Fils ; et Amos, 4, 13. ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βρόντην, καὶ κτίζων πνεῦμα, καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν Χριστὸν αὐτοῦ. (Dans le texte hébreu : Voici celui qui forme les montagnes et qui crée le vent et qui annonce à l'homme quelle est sa pensée.) A cela les catholiques répondaient que dans le premier passage cité, il ne s'agissait que des choses, des créatures, et que dans le second il n'était pas question du Saint-Esprit, qu'autrement il faudrait interpréter les paroles comme dans Prov. 8, 22. — Quelques catholiques avouaient bien que la doctrine du Saint-Esprit ne se trouvait que vaguement exposée dans la Bible ; mais ils n'en étaient pas moins persuadés d'y trouver des déclarations suffisamment claires de sa dignité divine. Ils s'appuyaient sur ce que le Saint-Esprit est appelé Dieu dans l'Ecriture (en particulier dans Act. 5, 4. cf. v. 3) ; sur ce qu'elle lui attribue des perfections et des actions divines (par exemple) dans Psaume 33, 6 : Les armées du ciel sont créées τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ. — Dans 1 Cor. 2, 10 : τὸ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ) ; sur ce que les Chrétiens devaient être

baptisés en son nom, et qu'il était absurde de penser que dans le baptême une créature pût être placée à côté du créateur.

Le second concile œcuménique de 381 inséra aussi, dans son symbole, des décisions contre les Pneumatomaques ; il désigna le Saint-Esprit par les termes de κύριον, ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον, indiquant ainsi que le Saint-Esprit était de l'essence du Père et avait droit à une adoration divine. A l'époque de ce concile, la doctrine erronée du Saint-Esprit, dont il a été question, n'était professée que par les Semiariens. Ils se trouvaient surtout en grand nombre aux environs de Constantinople, et y étaient désignés par le nom de *Macédoniens*, qui leur était venu d'un de leurs anciens évêques, que les Ariens avaient fait destituer (360). C'est ce qui fait que ce concile emploie les noms de Semiariens, de Pneumatomaques et Macédoniens comme ayant le même sens. Plus tard, le nom de Macédoniens resta le plus usité, et comme ce parti passait pour orthodoxe dans la doctrine du Fils et qu'on ne lui reprochait que ce qu'il professait à l'égard du Saint-Esprit, le nom d'hérésie macédonienne ne fut plus attribué qu'à cette doctrine erronée sur le Saint-Esprit, et on alla même jusqu'à prétendre que c'était Macédonius qui en avait été l'inventeur, bien qu'il n'y eût pas été plus attaché que tous les Sémiariens.

La doctrine catholique de la trinité n'arriva à son complet développement que grâce à Augustin qui, dans de nombreux passages de ses écrits, mais surtout dans son ouvrage *De Trinitate*, a traité ce sujet. — 1. C'est lui qui a complétement exclu de la trinité *toute idée de subordination*. Reconnaissant que les trois personnes divines, toutes de la même nature, ne peuvent pas être subordonnées les unes aux autres, attendu que le même être divin ne comporte pas différents degrés de dignité et de puissance, Augustin combat les Pères nicéens du IVe siècle, qui admettaient encore qu'il n'y avait que le Père qui fût absolument invisible et que les théophanies de l'Ancien-Testament devaient être rapportées au Fils ; car, pour lui, une pareille opinion est en contradiction avec l'égalité parfaite du Fils avec le Père ; il soutient, de son côté, que ces théophanies ne doivent pas être attribuées exclusivement au Fils, mais que ce sont les circons-

tances dans lesquelles elles ont eu lieu qui doivent déterminer à quelle personne il convient de les rapporter.[1] Il rejette de même tout rapport de commandement et d'obéissance entre les trois personnes divines.[2] — 2. C'est lui qui le premier a enseigné une *unité numérique (unitas numerica)* des trois personnes divines, ce qui était encore loin de la pensée des Nicéens du IVe siècle. Athanase et Hilaire rapportent formellement au Père la proposition qu'il n'y a qu'un Dieu ; Basile-le-Grand et les deux Grégoire voient dans le nom de Dieu une idée générique s'appliquant également au Père et au Fils. Basile dit, dans l'*Apologia ad cæsarienses* (Ep. 8) : ἡμεῖς ἕνα Θεὸν, οὐ τῷ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ φύσει ὁμολογοῦμεν, et cherche à prouver qu'à l'égard de Dieu il ne peut pas être question de nombre, puisque le nombre ne concerne que les choses matérielles. Augustin, au contraire, exclut positivement toute unité générique ;[3] il applique la proposition qu'il n'y a qu'un Dieu, non seulement au Père, mais à toute la triade,[4] et il enseigne, par suite, *qu'il y a un seul Dieu en trois personnes*. — Mais, de cette façon, la trinité avait subi une complète transformation. Le Logos avait été d'abord l'intermédiaire de l'action du Dieu infini dans le domaine des choses finies, et il était par conséquent lui-même en dehors du Dieu absolu ; mais maintenant il est, de même que le Saint-Esprit, admis dans le Dieu infini. Ce Dieu unique en trois personnes agit immédiatement dans la sphère des choses finies, mais de telle sorte que les effets de l'action des trois personnes ne peuvent plus se distinguer. Chaque acte de la volonté divine et chaque effet divin appartient à toutes les trois à la fois.

Il faut encore signaler ici la divergence d'opinions et d'enseignement relativement à la procession du Saint-Esprit, qui prit naissance dans cette période et qui divisait déjà l'Église d'Occident de celle d'Orient. Les Orientaux, tels que ***Basile-le-Grand*, *Epiphane*** et le second Concile œcuménique, enseignent que le Saint-Esprit procède du Père ; quelques-uns, tels que ***Grégoire de Nysse***, ajoutent seulement qu'il procède du Père ***par le Fils*** ; tandis que

[1] De Trinit., II, c. 9. — 48. — [2] Contra sermonem Arianorum, c. 3.
[3] De Trinit. VII, c. 6. — [4] Ep. 238, c. 3.

dans l'Église occidentale *Hilaire*, *Ambroise* et surtout *Augustin*, avaient introduit la formule que le Saint-Esprit procède du Père *et du Fils*. On y fut déterminé surtout par l'opposition contre l'Arianisme, en face duquel on devait et l'on voulait faire prévaloir l'égalité et l'unité la plus parfaite du Père et du Fils. D'autre part quelques docteurs orientaux insistent déjà alors sur l'ancienne formule que le Saint-Esprit procède uniquement du Père, parce qu'ils craignent qu'autrement le Père et le Fils ne soient conçus comme deux principes divins, tandis que pour eux le Père est le seul et unique principe (μία ἀρχή, πηγή). Théodore de Mopsuerte déclare formellement dans sa profession de foi que le Saint-Esprit ne tire pas son existence du Fils, et Théodoret soutient, contre *le 9e anathématisme* de Cyrille,[1] qu'enseigner que le Saint-Esprit tient son existence du Fils ou par le Fils, est une doctrine impie et blasphématoire. Il paraît toutefois que ces déclarations n'étaient opposées qu'à l'opinion arienne, d'après laquelle le Saint-Esprit était créé par le Fils. — Pendant cette période, il ne s'élève encore aucune opposition contre les Occidentaux, bien qu'en divers endroits ils eussent fait donner une place à leur opinion dans le symbole Nicéo-Constantinopolitain, en ajoutant à *e patre procedentem* les mots *filioque*. Cette addition au symbole parut pour la première fois au synode de Tolède, en 589.

La doctrine complète de la trinité, telle qu'elle s'était développée en Occident, surtout par l'influence d'Augustin, fut enfin formulée d'une manière très-précise dans le symbole d'Athanase, rédigé probablement en latin, au VIe siècle, dans l'Église occidentale, et qui est en partie tiré textuellement des écrits d'Augustin. Il est très-probable que le titre de *Symbolum Athanasianum* lui fut donné dans le principe simplement pour indiquer qu'il résume la doctrine trinitaire développée par Athanase et que ce ne fut que par un malentendu qu'on crut plus tard qu'il avait été composé par Athanase.

[1] Voyez sur ses anathématismes, §. 68.

CHAPITRE IV.

Histoire de la doctrine de la création, de la Providence et des créatures.

—

§. 61. De la création.

Nous trouvons encore chez les Pères de cette période de fréquentes réfutations de l'opinion gnostique que le monde avait été créé par un ou plusieurs êtres de moindre dignité, et formé d'une matière préexistante, qu'ils disaient être une matière éternelle. Ils repoussaient de même l'opinion que le monde était une émanation de Dieu, par la raison que dans ce cas elle serait égale à Dieu. *Augustin* se prononce aussi contre l'idée que Dieu est l'âme du monde, mais il laisse indécise la question de savoir si le monde a une âme. On repoussait assez généralement la doctrine d'Origène d'une éternelle succession de monde, et c'est Augustin qui en a le plus heureusement réfuté les arguments. A l'objection que si l'on n'admet aucune création éternelle, on est obligé de croire que Dieu est resté inactif dans le temps qui a précédé la création, il répond que le temps n'a commencé qu'avec le monde, et qu'il est tout aussi impossible d'admettre un temps avant le monde, qu'un espace en dehors du monde;[1] ce qui est parfaitement juste, puisque avant les créatures il n'y a eu que Dieu pour qui il n'y a pas de temps. Le temps n'étant que pour des êtres finis, que pour des créatures, n'a commencé par conséquent qu'avec elles. A l'autre objection, que si l'on admet que Dieu ait un jour commencé l'œuvre de la création, on met en danger son immutabilité, il répond que l'action de Dieu ne produit en lui aucun changement, aucune variation, comme cela arrive pour l'action de l'homme; que toute création divine a lieu par une volonté éternelle et invariable;[2] que, Dieu voulant la même chose de toute éternité, il ne se produit en lui aucun changement, alors même que sa volonté ne se manifeste que par des actes successifs.

[1] De civ. Dei XI, c. 4-6. — [2] De civit. Dei XII, c. 17.

L'opinion d'Origène que le monde avait été créé pour offrir une demeure convenable aux esprits déchus, énergiquement combattue d'abord par *Augustin*[1] et par *Jérôme*,[2] fut enfin déclarée hérétique par l'empereur Justin, ainsi qu'une foule d'autres opinions particulières à Origène, et notamment celle que les étoiles sont pourvues d'âmes.

Le récit mosaïque de la création du monde a aussi donné naissance à un certain nombre d'écrits dans cette période. Les Pères de l'Église nomment l'œuvre de la création en six jours ἡ ἑξαήμερος sc. κοσμοποιία seu δημιουργία (non τὸ ἑξαήμερον, désignation erronée qui du *Thesaurus* d'Estienne est passée dans les autres *Lexica*). *Basile*, *Grégoire de Nysse* et *Ambroise* ont laissé sur cette œuvre de six jours des écrits auxquels il faut encore ajouter le traité *de Genesi ad literam* d'Augustin. On n'allait plus, à l'exemple d'Origène, jusqu'à considérer comme une simple enveloppe allégorique, la division de l'œuvre de la création en six jours; mais si on prenait ordinairement le récit de la création à la lettre, on en entremêlait cependant l'explication de bien des allégories. Ephraem le Syrien donne sur le paradis, dans douze poésies, de nombreux détails qui, dans les points principaux, expriment l'opinion de l'époque à cet égard. Il se figure au-delà de l'Océan qui baigne de toutes parts la terre, une zône qui l'entoure et dans laquelle est un jardin situé à l'est, où vivaient les premiers hommes. Le Paradis se trouve tellement au-dessus de la terre, que les eaux du déluge ne purent toucher que son extrême bord. Ephraem le divise en trois parties qui s'échelonnent graduellement : d'abord la base, depuis la barrière qui l'entoure jusqu'à la partie centrale, puis cette partie centrale, et enfin le sommet; ces trois parties, à mesure qu'elles s'élèvent, deviennent plus belles et plus éclatantes. Au-dessus de la plus élevée, il place encore un lieu qui, se trouvant sur la plus haute cime du paradis, est le siége de la divinité elle-même, qui y brille de toute sa gloire. C'est dans ce sens qu'il explique le passage 2 Cor. 12, 2, 4, où Paul se sert alternativement des expressions τρίτος οὐρανὸς et παράδεισος, comme ayant la même signification. Il y a là incon-

[1] De civit. Dei XI, c. 23. — [2] Ep. ad Avitum.

testablement une grande analogie avec l'idée grecque de l'Olympe, sur lequel et au-dessus duquel habitent les Dieux.

§. 62. Des Anges et des Démons, de leur origine et de leur nature.

Les anciennes opinions sur les anges, d'après lesquelles c'étaient des êtres libres et raisonnables d'un ordre supérieur, créés par Dieu, mais non de purs esprits dépourvus de corps, étaient aussi généralement reçues dans cette période. *Basile*[1] représente un ange comme un ἀέριον πνεῦμα, πῦρ ἄυλον, et *Grégoire de Nazianze*[2] dit : φῶς εἰσι καὶ τελείου φωτὸς ἀπαυγάσματα. D'après *Augustin*, ils ont des corps éthérés au moyen desquels il leur est possible de se mouvoir avec une grande rapidité et de prendre à leur gré les formes qui leur conviennent. Il admettait sans aucun doute ce que son adhérent *Fulgence* de Ruspa[3] exprime clairement, que les anges, aussi bien que les hommes, sont composés d'un esprit et d'un corps. Supposant que les anges avaient été créés libres, il fallait nécessairement admettre qu'ils n'étaient pas doués d'une immutabilité absolue, mais qu'ils pouvaient tomber dans le péché. C'est l'opinion de *Grégoire de Nazianze* et de *Cyrille* de Jérusalem. Mais, selon *Augustin*,[4] après la chute des mauvais anges, les bons ont, à cause de leur obéissance, reçu l'assurance qu'ils persévéreraient dans le bien et ne seraient plus exposés au danger d'être privés de la félicité. Une idée qui mérite de fixer notre attention est celle de *Grégoire de Nazianze*,[5] qui désigne tout l'ensemble des anges comme le κόσμος νοητός, en opposition au κόσμος αἰσθητὸς, ὑλικὸς καὶ ὁρώμενος.[6] Ils forment ainsi le monde idéal, d'après lequel a été créé le monde visible.

Quant à l'époque de la création des anges, bien des docteurs s'en tenaient à l'ancienne opinion qu'ils ont été créés longtemps avant le monde visible. Mais plus tard, surtout depuis Augustin, on admit généralement qu'ils avaient été créés avec le ciel et la terre, puisqu'il est dit que Dieu s'est reposé le septième jour, de toutes ses œuvres; ce qui prouve qu'il doit avoir tout créé

[1] De spir. s., c. 16. — [2] Orat. VI, 12. — [3] De Trin., c. 8.
[4] Enchirid. ad Laurent, c. 28, 29. — De civ. Dei XI, c. 13.
[5] Orat. XXXVIII, 9. — [6] *Ullmann.*, Grégoire de Nazianze, p. 497.

dans les six jours précédents. D'après l'opinion d'*Augustin*, les anges sont, ou bien ce qu'il faut entendre par l'expression de ciel, dans ces mots : *in principio fecit Deus cœlum et terram*, ou, ce qui est encore plus probable, la lumière qui a été créée le premier jour.[1]

On avait toujours admis jusqu'alors plusieurs ordres d'anges. Dans le *Constitt. apost.* VII, 35, se trouvent énumérés *neuf* de ces ordres, admis aussi plus tard par le *Pseudo-Denys l'Aréopagite*, qui donne sur ce sujet des détails plus précis dans son livre *de cœlesti hierarchia*. D'après lui, il y a trois classes d'anges (ἱεραρχίαι), dont chacune se subdivise en trois ordres (τάγματα). A la première classe appartiennent les trônes, les chérubins et les séraphins. Ceux-ci se tiennent dans les rapports les plus étroits avec Dieu, qui les éclaire et les sanctifie directement, tandis qu'ils éclairent eux-mêmes la seconde classe, comprenant les puissances, les dominations et les forces (ἐξουσίαι, κυριότητες, δυνάμεις). Par cette seconde classe est à son tour éclairée la troisième, composée des anges, des archanges et des principautés (ἀρχαί), qui surveillent les choses terrestres, aussi bien les individus que les sociétés. Il est impossible de méconnaître dans cette doctrine des anges une frappante analogie avec la théorie gnostique ; là comme ici, les armées célestes s'échelonnent en classes de différents degrés de dignité ; ce n'est que la plus haute classe qui soit en contact avec Dieu, et ce n'est que la plus basse qui le soit avec le monde physique. En Occident, Grégoire-le-Grand fut le premier qui reçut cette doctrine des anges du Pseudo-Denys, et c'est par lui qu'elle s'introduisit généralement dans la dogmatique de l'Occident.

La plus importante modification que subit la doctrine des *démons*, est celle qui résulta de ce qu'on renonça alors à l'ancienne opinion d'après laquelle le péché des mauvais anges consistait dans leur commerce impudique avec les filles des hommes. Eusèbe, Ambroise et Sulpice-Sévère le soutiennent sans doute encore ; mais Philastre,[2] la met déjà au nombre des hérésies, et elle fut rejetée, aussi bien en Orient, par Chrysostôme, Théo-

[1] De Genesi ad literam II, c. 8. — De civ. Dei XI, c. 9. — [2] Haer. 59.

doret et Cyrille, qu'en Occident par Augustin et Cassion. Chrysostôme est le premier qui prend, dans la Genèse, 6, 2, les υἱοὶ θεοῦ pour les descendants de Seth, et les θυγατέρες ἀνθρώπων pour les filles des Caïnites. D'après lui, les premiers étaient ainsi nommés parce qu'ils avaient hérité du chef de leur race la connaissance du vrai Dieu, tandis que les autres avaient été élevés dans l'idolâtrie. Cette explication était celle qui était alors généralement admise. On cessait par suite aussi de séparer la chute du diable de celle des mauvais anges. On désigne bien parfois encore comme cause de cette chute l'envie qu'inspirait au démon l'homme créé à l'image de Dieu, mais on s'accoutuma alors à voir cette cause dans l'orgueilleux désir d'être indépendant de Dieu ou égal à lui. On voyait généralement la description de cet orgueil et de la chute qui en avait été l'effet, dans le passage d'Esaïe 14, 13 ss., qui dépeint l'arrogance du roi de Babel et sa profonde chute; et c'est de ce passage que l'on tira le nom de Lucifer donné au diable,[1] car il est dit : *quomodo cecidisti de cœlo Lucifer, etc.* La doctrine d'Origène qui accordait au diable la faculté de s'améliorer, encore tolérée au IVe siècle, dans les écrits de *Grégoire de Nysse* et de *Didyme*, mais attaquée violemment dans les disputes sur le système d'Origène, par Jérôme et Théophile, fut dès-lors regardée comme décidément hérétique et condamnée solennellement par Justinien, avec toutes les autres doctrines particulières d'Origène.

§. 63. De la Providence divine; de l'action des Anges et des rapports de cette action avec la Providence

On attachait une grande importance à la doctrine de la Providence et on la traitait avec une attention toute particulière. Parmi les quelques écrits spéciaux sur ce sujet, nous citerons ceux de Chrysostôme (*de Providentia libb.* III), de Théodoret (*Orat.* X *de Providentia*) et de Salvien, prêtre à Marseille, vers 440 (*liber de gubernatione Dei*). La doctrine d'une destinée fatale est généralement rejetée, tandis que l'on affirme au contraire la Pro-

[1] Augustin, doctr. christ. II, c. 24.— [2] Comm. in Abacuc., c. 1.

vidence spéciale de Dieu. L'étrange opinion de Jérôme[1] que chez les hommes l'action de la Providence divine s'étend sans doute aussi sur les individus, mais que chez les animaux elle ne s'étend que sur la race et non sur chaque animal en particulier, parce qu'une telle action dégraderait la majesté divine (*absurdum est ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotve moriantur, etc.*) ne s'est pas répandue plus loin et n'a servi qu'à prouver l'étroitesse des idées philosophiques de son auteur. En revanche Augustin[1] traite cette question : Si Dieu conserve et dirige tout en agissant perpétuellement, ou si l'ordre qui règne dans le monde repose uniquement sur des lois établies une fois pour toutes lors de la création du monde? Il se prononce pour la première de ces propositions et enseigne que la volonté de Dieu est la cause première, toujours agissante; de la durée des créatures qui seraient immédiatement anéanties si cette cause cessait d'exister. Il combat de même[2] l'idée que l'on doit se représenter Dieu comme un architecte dont l'œuvre continue d'exister alors même qu'il s'en éloigne.

Les idées que l'on se faisait des *anges*, comme instruments de la Providence, étaient les mêmes que dans la période précédente. On se les figurait comme des gardiens et des protecteurs, soit de certains hommes, soit de toute une ville ou de tout un royaume; on leur attribuait surtout la tâche de présenter les prières des hommes à Dieu. La persuasion qu'on était constamment observé par les anges, devenait, comme chez Hilaire,[3] un motif pour se préserver du mal; d'un autre côté, on était assez disposé à invoquer les anges, à l'égal des saints, comme s'ils étaient des intermédiaires et des intercesseurs auprès de Dieu; cela n'avait cependant pas encore lieu dans cette période, à cause de la défense d'adorer les anges, exprimée formellement dans le Nouveau-Testament (v. §. 30); et un synode tenu à Laodicée au milieu du IVe siècle, interdit formellement comme une idolâtrie, le culte des anges, qui s'était introduit en Phrygie parmi un certain nombre

[1] De Genesi ad literam lib. IV, c. 12. — [2] De moribus eccl. cath., c. 6.
[3] Hilar. in Psalm. 118.

de Chrétiens. On devait, sans doute, comme le dit Eusèbe,[1] honorer (τιμᾷν) les anges, mais non leur rendre un culte religieux (σέβειν). On cite ordinairement Ambroise comme le premier défenseur du culte des anges, et cependant quand il dit : *Obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad præsidium dati sunt* (il a en vue ici une veuve chargée de gros péchés qui, selon lui, doit s'adresser à son ange gardien et aux martyrs, pour obtenir leur intercession auprès de Dieu), il veut seulement recommander de s'adresser à l'Ange gardien, pour lui demander son intercession auprès de Dieu, ce qui est encore toute autre chose que de rendre un culte aux anges. On était naturellement très-porté à présenter ses vœux à l'ange gardien que l'on croyait toujours près de soi, et disposé à se fortifier dans la pratique du bien par le souvenir de sa présence. Augustin[2] déclare qu'on doit honorer les anges par l'affection, mais non par des marques de soumission *(honoramus eos caritate non servitute)*, et Grégoire-le-Grand[3] émet même l'opinion que si, à l'époque de l'Ancien-Testament, les anges avaient reçu des témoignages d'adoration des hommes, ils n'en recevaient plus des Chrétiens. Il a sans doute en vue le passage de Josué, 5, 14, où le chef israélite se prosterne devant un ange (*cecidit pronus in terram, et adorans*), qui reçoit cet hommage et dit à Josué d'ôter son soulier, parce que le lieu est saint. Dans l'Apocalypse, au contraire, l'ange refuse deux fois toute adoration : *Vide ne feceris, conservus tuus sum.— Deum adora*, Apoc. 19, 10. 22, 9). Au v[e] siècle, une église construite à Constantinople par Constantin, reçut le nom de Μιχαήλιον, non parce qu'elle était consacrée à l'archange Michel, mais parce que l'on croyait que cet archange apparaissait souvent à cet endroit.[4] Au IV[e] siècle, non-seulement plusieurs églises furent dédiées à cet ange en Orient, par Justinien, mais aussi en Gaule, par l'évêque de Vienne Avitus (m. 523). Il est évident que les Chrétiens se trouvaient dans un certain embarras, relativement aux anges, par deux raisons opposées. D'un côté, ils leur attribuaient une si grande influence sur les hommes et croyaient que les anges gar-

[1] Præpr. evang. VII, c. 15. — [2] De vera religione, §. 110.
[3] Expos. in Cant. Cant., c. 8.

diens, en particulier, pouvaient leur être si utiles, qu'ils devaient se sentir poussés à les invoquer et à les honorer, comme ils honoraient les saints ; mais, d'un autre côté, ils en étaient détournés par la condamnation de la θρησκεία τῶν ἀγγέλων, que prononce le Nouveau-Testament (Col. 2, 18). Il en résulta d'abord que certains individus s'habituèrent à rendre un culte aux anges, en les invoquant pour leur demander leur intercession, et en leur rendant des témoignages exagérés de respect, et que peu à peu ce culte se répandit plus généralement ; les déclarations formelles du Nouveau-Testament à ce sujet ne produisirent plus enfin d'autre effet que d'empêcher les Chrétiens d'appliquer au culte des anges les expressions de θρησκεύειν, σέβεσθαι, λατρεύειν.

Les anciennes idées sur les effets pernicieux produits par les *démons* restèrent aussi les mêmes. On en faisait dériver l'idolâtrie, les oracles et les miracles du paganisme, les persécutions des Chrétiens et les hérésies qui existaient dans l'Église ; on croyait qu'ils inspiraient aux hommes de mauvais désirs, leur causaient des maladies, et prenaient même possession de leurs corps, opinion contre laquelle se prononça cependant un célèbre médecin, *Posidonius*, vers 400, qui déclarait[1] que les prétendus démoniaques souffraient de maladies naturelles, et qu'en général les démons n'avaient nullement le pouvoir de nuire à la santé des hommes. — Toutefois, non seulement on pensait que cette influence des démons dépendait absolument de la volonté divine, en sorte qu'ils ne pouvaient rien faire sans la permission de Dieu; mais on regardait en général leur puissance comme étant naturellement limitée. Ils connaissent aussi peu les pensées des hommes que les choses à venir ; ils ne devinent les unes et les autres que de la même manière que les hommes, sauf qu'ils ont plus de ressources à leur disposition. Ils ne peuvent pas agir par contrainte sur la volonté des hommes, mais simplement les exciter ; ils sont facilement vaincus par la résistance et immédiatement chassés par le signe de la croix.

[1] Philost. Hist. Eccl. VIII, c. 10.

§. 64. Opinions sur la nature de l'homme en général.

Au IVe siècle, un certain nombre de Pères de l'Église, en particulier Didyme et Grégoire de Nysse, admettaient encore une distinction entre le πνεῦμα et la ψυχή, et enseignaient dès lors que l'homme se composait de trois parties. Apollinaire faisait même de cette opinion la base de sa théorie sur la personne de Christ, et c'est précisément cette circonstance qui paraît l'avoir fait abandonner, car *Gennade* [1] la repousse formellement, et tous les Pères qui sont venus ensuite n'admettent que deux parties dans l'homme : le corps et l'âme.

Les opinions sur la substance de l'âme restent encore partagées dans cette période. *Augustin*, dans son traité *De animâ et ejus origine*, affirme son incorporéité. Les Semiariens Jean *Cassien* et *Gennade* soutiennent au contraire que Dieu seul est incorporel, et que les âmes ont, comme les anges et les démons, une nature corporelle, bien que d'une matière plus subtile. Le Semipélagien Fauste de Riez cherche à démontrer la justesse de cette opinion, surtout par cet argument que du moment que l'âme est limitée dans un certain lieu, elle doit nécessairement aussi être pourvue d'un corps. Après la chute du Semipélagianisme, l'opinion augustinienne devint dominante en Occident.

Nous trouvons dans cette période plusieurs théories différentes sur l'*origine de l'âme*, mais aucune généralement reçue. L'idée des anciens Pères de l'Église que l'âme d'Adam était émanée de la substance de Dieu, avait été déjà ébranlée au IIIe siècle par les Alexandrins, et devint d'autant plus suspecte qu'elle fut adoptée par les Manichéens et les Priscillianistes, qui en tiraient la conséquence logique, mais fausse et choquante, que l'âme humaine étant une émanation de Dieu, devait tout aussi peu être assujétie au péché qu'à la condamnation. Ce qui ne contribua pas moins à la faire généralement rejeter, ce fut le fait que, dans la querelle de l'Arianisme, les Nicéens concluaient ordinairement de ce que le Logos était émané de l'essence du Père, qu'il devait être aussi de nature divine et posséder tous les attributs de Dieu ; il fallait

[1] De Dogmatibus eccles., c. 19.

naturellement dès lors renoncer à l'opinion qui faisait envisager l'âme d'Adam comme une émanation divine. Augustin la combattit avec énergie,[1] et tous les Pères de l'Église qui le suivirent la condamnèrent comme hérétique, en soutenant que l'âme d'Adam avait été créée par Dieu.

La doctrine d'Origène sur la *préexistence* des âmes eut le même sort. Elle avait bien encore quelques adhérents au IVe siècle, tels que par exemple Synesius et Prudence; mais déjà *Grégoire de Nysse*, d'ailleurs zélé partisan d'Origène, déclarait n'y voir qu'une fiction semblable aux fables païennes, et à partir des querelles origénistes, elle fut placée au nombre des hérésies. Quant à la question de l'origine des âmes après Adam, les Docteurs de l'Église se partagèrent entre l'opinion qu'elles se propageaient par la génération, et celle que chacune d'elles était individuellement créée par Dieu. La première de ces opinions, énoncée formellement déjà par Tertullien, que les âmes se perpétuaient par voie de génération (*per traducem*), était celle qui prédominait en Occident, au IVe siècle; et elle avait pour adhérents, en Orient, Apollinaire et Grégoire de Nysse. Mais Hilaire de Poitiers et, dans le principe, Jérôme lui-même, étaient au contraire pour l'idée de la création. La question prit un nouvel intérêt par suite des querelles pélagiennes. Pélage qui admettait la création de l'âme, inférait de ce qu'elle était sortie de la main créatrice de Dieu, son innocence naturelle; tous les Pélagiens et Semipélagiens raisonnaient de la même manière. Augustin inclinait de son côté pour le Traducianisme, parce qu'il lui paraissait expliquer de la manière la plus satisfaisante la propagation du péché originel; mais il ne se prononçait pas positivement en sa faveur, parce qu'il lui semblait en même temps menacer l'incorporéité et l'immortalité de l'âme; aussi déclara-t-il à plusieurs reprises ne savoir rien de certain sur l'origine de l'âme humaine. Jérôme professe à ce sujet la même incertitude. Dans les temps suivants, cette question de l'origine des âmes resta l'objet d'opinions différentes. Grégoire-le-Grand déclare encore[2] ne pouvoir donner à cet égard aucun éclaircissement certain.

[1] De Genesi ad Literam VII, c. 2. — [2] Lib. VII., Ep. 53 ad Secundinum.

L'immortalité de l'âme était alors admise sans réserve, comme en étant une propriété naturelle, et plusieurs Docteurs s'efforcent de l'appuyer de nombreux arguments. Grégoire-le-Grand voit dans les apparitions des esprits et dans les effets qu'ils produisent, la preuve la plus certaine que les âmes ne meurent pas avec le corps.[1]

Quant à l'image de Dieu, d'après laquelle l'homme a été créé, bien que l'ancienne opinion qui rapportait cette image au corps ne fût soutenue que par les Anthropomorphistes, il y avait cependant encore une assez grande diversité d'opinions sur la question de savoir en quoi cette image consistait ; c'est cette diversité d'opinions même qui porte Épiphane[2] à demander qu'on s'en tienne simplement au principe général que l'homme a été créé à l'image de Dieu, sans entrer dans des explications plus étendues. La plupart des Docteurs de l'Église trouvent cette image dans l'âme douée de raison et de liberté, et dans la domination de l'homme sur les créatures. C'est ainsi que Cyrille d'Alexandrie la fait consister dans la raison, dans la faculté de s'élever à la vertu et dans la domination sur les créatures ; Théodoret, dans les traits de ressemblance qui se trouvent entre Dieu et l'homme ; Augustin, dans la nature spirituelle et intelligente de l'homme, et dans la domination sur les autres créatures. Quant à la similitude (ὁμοίωσις), la plupart des Pères de l'Église, adoptant en cela l'opinion des anciens Alexandrins, la rapportent aux qualités morales que l'homme s'est lui-même appropriées, et à ses dispositions naturelles.

§. 65. De la chute et de ses conséquences pour le genre humain.

1. Avant Augustin, au IVe siècle.

Les idées des Docteurs chrétiens du IVe siècle sur les conséquences de la chute sont, dans les points essentiels, les mêmes que nous avons rencontrées dans la période précédente. Ils reconnaissent que le péché d'Adam a produit ses effets désastreux chez toute sa postérité, en ce que par lui tous les hommes sont deve-

[1] Dial. lib. IV. — [2] Haer., LXX, c. 2.

nous mortels, que leurs mauvais penchants ont acquis un plus haut degré de force et de violence, et qu'ils ont été plus exposés aux séductions du démon ; ou, comme s'exprime Athanase, en ce que cette transgression a eu pour conséquence la mort, la malédiction de la terre, les attaques du démon contre nous, l'exclusion du Paradis, et la naissance des mauvais désirs chez l'homme (*in illud, omnia mihi tradita sunt a patre*). Quant à la question de savoir si, et jusqu'à quel point la ressemblance de l'homme avec Dieu a été effacée par la chute, nous trouvons chez ces Docteurs des avis fort différents, selon les idées différentes qu'ils se font de l'image de Dieu. Athanase[1] la déclarait complétement altérée ; car d'après lui l'âme, tant qu'elle était l'image de Dieu, pouvait reconnaître en elle-même son modèle, c'est-à-dire Dieu, et n'avait besoin pour cela d'aucune autre instruction. Mais cette image est défigurée par le péché, qui s'est répandu parmi les hommes comme une conséquence de la chute. Presque tous les autres Pères se font une idée plus large de la ressemblance de l'homme avec Dieu, et déclarent par suite qu'elle n'a pas été détruite. Epiphane, par exemple, prouve[2] par des passages de l'Écriture, que l'image de Dieu n'a pas été effacée par la chute. Augustin[3] enseignait d'abord une perte de cette image, mais plus tard il déclara qu'elle avait seulement été altérée par la chute.[4] Une opinion qui est encore à remarquer est celle de Grégoire de Nysse et de Chrysostôme, que l'union des sexes n'avait pas eu lieu dans l'état d'innocence, que cette manière d'engendrer les enfants était une conséquence du péché, et que si les hommes n'avaient pas péché, Dieu aurait fait s'opérer la multiplication de l'espèce d'une autre manière. Cette idée provient évidemment de l'opinion que le premier péché avait consisté dans la volupté ; mais on y voit aussi l'empreinte de l'étroitesse d'esprit avec laquelle les moines jugeaient l'union des sexes.

Chez les *Docteurs de l'Eglise latine* se joignait à ces idées sur les conséquences pernicieuses de la chute, l'opinion avancée d'abord par Tertullien d'une peccabilité héréditaire, c'est-à-dire d'une

[1] Contra Gentes. — [2] Hær. LXX. 3. — [3] De Gen., ad Lit. VI, 27, 28. — [4] De Sp. et Lit. c. 28. Retractt. II, 50.

corruption produite par la chute et qui s'était transmise (comme un héritage) d'Adam à sa postérité. Hilaire [1] appelle cette peccabilité *originis vitium*, et dit que les apôtres eux-mêmes, bien que purifiés par la parole de la foi, n'avaient pas été exempts de cette corruption (*malitia*), à cause de leur communauté d'origine avec nous. Ambroise enseigne très-clairement aussi cette perversion héréditaire. *Antequam nascimur*, dit-il, par exemple, dans son *Apologia prophetæ David*, c. II : *Maculamur contagio, et ante usuram lucis originis ipsius excipimus injuriam, et in iniquitate concipimur, et in delictis unumquemque generat mater sua. — Unius diei infans non sine peccato.* C'est de même qu'il applique au péché originel ce passage du Psaume 52, 7 : [2] *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis peperit me mater mea.* Cependant les Pères de l'Église latine sont très éloignés de penser que cette corruption naturelle a porté préjudice à la liberté de l'homme. Ils affirment expressément que l'homme a le pouvoir de faire le bien par sa propre force. Ainsi Hilaire dit [3] que le riche aurait pu, par sa libre volonté, parvenir à entrer dans le sein d'Abraham (*dives per libertatem voluntatis in Abrahæ sinibus esse potuisset)*; et il attribue positivement le commencement du bien à l'homme, [4] quand il dit : *Est quidem in fide manendi a Deo munus, sed concipiendi a nobis origo est.* Ces Pères ne sont pas moins éloignés de la pensée que le péché d'Adam doive être imputé à faute à ses descendants.

Cette doctrine du péché originel est complétement étrangère aux *Pères de l'Église grecque*. Ils s'accordent bien à reconnaître, avec les Pères de l'Église latine, les funestes effets de la chute pour la postérité d'Adam ; mais ils ne les conçoivent pas comme un état maladif de l'âme, transmis aux hommes par la génération. D'après eux, la nature morale de l'homme n'a pas été transformée par la chute ; mais une conséquence de celle-ci a été de l'exposer aux tentations des démons au moyen des convoitises et des passions. Ainsi Grégoire de Nazianze enseignait bien aussi que l'âme avait été très-obscurcie par le péché ; mais il était très-

[1] In Psalm. 118. — [2] De Pœnit. 1, 3.
[3] In Psalm. 51. — [4] In Psalm. 118.

loin d'admettre une complète corruption de l'homme et une perte de son libre arbitre ; et si Augustin s'appuya sur lui, ce ne put être qu'en se servant d'une traduction inexacte de ses écrits.[1] *Athanase* dit que le fait qu'Adam a été créé directement par Dieu ne lui donnait aucun privilége sur ses descendants, ou que du moins celui qu'il pouvait avoir ne consistait pas dans sa nature. *Grégoire de Nysse*[2] déclare que les enfants n'ont besoin d'aucune purification, puisqu'ils ne sont atteints d'aucune maladie de l'âme. Celui qui se prononce de la manière la plus explicite et la plus nette sur ce sujet est Chrysostôme qui dit, à propos de ce passage du Psaume 51, 7 : « J'ai été engendré dans le péché » ;[3] que le péché, par la victoire qu'il avait remportée sur nos premiers parents, s'était frayé la voie pour se répandre dans toute l'espèce ; que par ce premier péché ils avaient perdu l'immortalité, et avec l'immortalité en même temps la délivrance des passions ; mais que là où il y avait absence de passions, il y avait aussi absence de péché ; qu'ils avaient par suite aussi enfanté des enfants mortels, soumis eux-mêmes à l'influence de la convoitise et des passions ; qu'il fallait maintenant que la raison combattît ces désirs impurs, et qu'elle acquérait ou bien la gloire par le triomphe ou la honte par la défaite. — Les Pères de l'Église grecque n'admettent donc pas que la chute ait affaibli ou perverti d'une manière quelconque la nature morale même de l'homme ; mais ils reconnaissent que depuis cette chute il a été plus exposé aux séductions des passions et des désirs impurs, auxquels il peut cependant constamment résister, en faisant un libre usage de sa volonté. Conséquemment ils soutiennent aussi que l'homme peut fuir le mal, que c'est de lui-même et de sa volonté que dépend le péché, et qu'il n'a qu'à le vouloir pour s'abstenir du mal. Athanase assure même formellement qu'il y a eu avant Christ un assez grand nombre de saints qui étaient restés purs de tout péché. Il cite en particulier Jérémie et Jean-Baptiste.

Tous les Pères de l'Église antérieurs à Augustin affirment

[1] V. *Ullmann*. Gregor. de Naz. p. 439 (en Allem.). — [2] De iis qui maturè abripiuntur. — [3] In Psalm. L. Hom. 2.

donc de la manière la plus positive, la pleine liberté de la volonté humaine de céder ou de résister aux séductions du péché. Non seulement les Orientaux, mais même les Occidentaux, reviennent fréquemment sur ce sujet, à l'égard duquel ils s'expriment très-énergiquement, parce qu'ils considéraient avec raison la liberté humaine (τὸ αὐτεξούσιον, τὸ αὐθαίρετον, *liberum arbitrium)*, comme la base de toute moralité.

2. Système d'Augustin, tel qu'il s'est développé dans la lutte contre le Pélagianisme.

Dans ses premiers écrits, et surtout dans ceux dirigés contre les Manichéens, Augustin s'était montré complétement d'accord avec les autres Pères de l'Occident, sur les conséquences de la chute. Il avait admis un péché originel qui se manifestait dans l'ignorance et la faiblesse de l'homme et dans son penchant pour les choses visibles et terrestres, mais par lequel sa liberté n'avait nullement été atteinte. Il avait, au contraire, nettement affirmé que l'homme pouvait triompher par sa propre force de cet obstacle opposé à la vertu, vivre comme il le devait, pourvu qu'il le voulût,[1] et que s'il ne dépendait pas de lui seul d'être vertueux ou pécheur, il ne mériterait ni récompense ni punition. Il avoue lui-même, dans un écrit rédigé plus tard, qu'il avait d'abord nourri cette conviction, très-éloignée de celle qu'il avait maintenant, et il la désigne comme une erreur. Déjà avant le commencement de sa controverse avec Pélage, il s'était tourné vers une opinion plus rigoureuse; mais ce ne fut cependant que dans la lutte qu'elle s'éleva à sa terrible rigidité et qu'elle se développa complétement.

Pélage et Célestin, tous deux moines, croyaient trouver dans l'opinion, répandue surtout dans l'Église d'Occident, que tous les hommes avaient hérité d'Adam un penchant au péché qui les empêchait d'arriver au bien, et qu'ils avaient besoin, par cette raison, pour parvenir à la vertu, de la grâce de Dieu, une source d'idées très-dangereuses pour la morale; ils croyaient remarquer que les hommes, dans l'assurance d'être portés à la vertu par la

[1] De libero arbitrio, II, c. 1 : rectè vivere homo, cùm vult potest.

grâce de Dieu, cessaient de faire eux-mêmes les efforts nécessaires pour y parvenir. C'est pourquoi ils repoussaient la doctrine du péché originel et rehaussaient en revanche les excellentes dispositions morales de l'homme ainsi que sa liberté illimitée, pour pouvoir d'autant mieux l'encourager à marcher dans la voie de son amélioration morale. Célestin enseignait positivement que la chute d'Adam n'avait absolument porté préjudice qu'à lui, mais non à ses descendants ; que la mortalité des hommes n'en avait pas été la suite, mais qu'Adam avait été déjà créé mortel. Pélage renia bien cette assertion au synode de Diospolis, en déclarant la mort un châtiment du péché d'Adam, quoiqu'il entendit probablement par là la mort spirituelle dans le Hades ; mais tous les autres Pélagiens croyaient qu'Adam avait été créé mortel. Pélage et tous ses adhérents s'accordaient, en outre, à soutenir qu'il n'y avait pas de péché originel, et que les enfants naissaient au contraire dans le même état que celui dans lequel s'était trouvé Adam avant sa chute; que le péché n'étant pas un défaut inhérent à la nature, mais dépendant de la volonté, ne pouvait pas non plus, par conséquent, être héréditaire; qu'une preuve de la sainteté de notre âme était la conscience, qui reprend toutes nos transgressions et nous remplit de courage pour marcher sur le chemin de la vertu ; que ce n'est que par son exemple qu'Adam a nui à sa postérité ; mais qu'il est vrai que cet exemple s'est transmis de génération en génération, en sorte que parmi les hommes s'est établie l'habitude de pécher, qui forme le principal obstacle pour s'élever à la vertu. De tout cela les Pélagiens concluaient qu'il dépendait uniquement de l'homme de pécher ou ne pas pécher, et que maintenant encore l'homme pouvait, s'il le voulait, être sans péché.

Augustin devint le principal adversaire des Pélagiens et développa contre eux les doctrines suivantes sur les conséquences de la chute pour la postérité d'Adam.

Adam a été créé par Dieu complétement libre, en sorte qu'il pouvait pécher ou ne pas pécher. Mais par sa chute la nature humaine a été physiquement et moralement corrompue. Les conséquences de cette chute sont la mort physique, les mauvais penchants (*concupiscentia*), et par suite la révolte des membres

contre l'esprit (d'après Rom., 7, 23), *βλέπω ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου*), la sueur tombant du front des travailleurs, les ronces et les épines que porte la terre, et les douleurs de l'enfantement (Gen., 3, 16, 18, 19); enfin tous les maux physiques et moraux (la perte de la beauté physique, les infirmités corporelles, l'imbécillité). Par la concupiscence, l'homme perdit la faculté de choisir le bien par amour de Dieu, ce qui est pourtant le véritable bien, et avec cette faculté il perdit la vraie liberté de la volonté, en sorte qu'il ne lui resta plus dès lors que la liberté d'agir par des mobiles sensuels, c'est-à-dire de pécher. Cette peccabilité a été transmise par Adam à ses descendants par la voie de la génération, si bien que même les enfants nouveau-nés en sont déjà infectés. Elle est *peccatum originis* ou *originale*, *vitium originale*, *vitium hœreditarium*. Le péché originel se manifeste en ce que la concupiscence domine tellement dans l'homme, qu'il ne se laisse déterminer que par elle dans sa conduite. Augustin affirme dans beaucoup de passages que, d'après sa théorie, le libre arbitre *(liberum arbitrium)* est complétement aboli par la chute; que l'homme n'en est cependant pas privé au point d'être irrésistiblement poussé à des actes déterminés par les motifs de la concupiscence, les seuls qui agissent désormais sur lui, puisqu'il peut encore choisir entre plusieurs motifs; mais qu'il est pourtant complétement incapable de jamais obéir à un plus noble mobile et de faire ce qui est agréable à Dieu, uniquement par amour pour lui; que sa volonté est ainsi enfermée dans le cercle des mobiles impurs, et qu'il lui manque la vraie liberté qui consiste dans une intime communion avec Dieu, résultant d'une entière soumission à sa volonté;[1] qu'ainsi chez l'homme déchu, ses actions extérieures dépendent bien toujours de son libre arbitre, mais non ses motifs; et que, comme ce n'est que par ceux-ci que le mérite de l'action est déterminé, tous ses actes sont nécessairement mauvais. D'où il résulte que les vertus des Païens ne sont que de brillants péchés. — C'est ainsi que, d'après Augustin, le péché originel souille toutes les actions des hommes, et qu'en même temps, la

[1] De Civit., XIV, 2.

coulpe qui en résulte s'étend sur toute la postérité d'Adam. En Adam toute l'humanité a perdu la grâce de Dieu et a été soumise à la domination de Satan et à la damnation éternelle; elle est devenue une masse corrompue (*perditionis massa*), en sorte que les enfants nouveau-nés eux-mêmes se trouvent dans l'état de damnation. — Augustin citait de préférence, à l'appui de sa doctrine du péché originel, ce passage de l'épître aux Romains, 5, 12 : « Comme par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, ainsi la mort s'est répandue sur tous les hommes, parce que tous ont péché ; » « ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον », en se servant ici de la traduction latine erronée : *in quo omnes peccaverunt*. Tous les hommes se trouvant en germe dans Adam, ont péché en lui et ont par conséquent eu part à son péché et à sa coulpe, de même que Lévi donna la dîme à Melchisédech, étant encore dans les reins d'Abraham, son père, qui l'apportait à ce roi (Hébr., 7, 9).[1] Augustin est parfaitement logique[2] quand il ne voit pas d'invraisemblance à ce que non-seulement le péché d'Adam soit imputé à sa postérité, mais que généralement aussi les péchés des ancêtres soient imputés à leurs descendants. Quant aux Pélagiens, ils expliquaient ce passage dans ce sens qu'Adam avait été l'auteur du péché par son exemple, qu'avaient suivi ses descendants.—Augustin s'appuyait aussi sur le baptême des enfants et sur l'exorcisme qui l'accompagnait. Dans quel but, demandait-il, chasserait-on le mauvais esprit des enfants, s'ils n'étaient pas en son pouvoir? Pourquoi baptiserait-on les enfants pour leur faire obtenir la rémission de leurs péchés, si, n'ayant encore commis aucun péché personnel, ils n'étaient pas entachés du péché originel? Pour échapper à cette difficulté, les Pélagiens distinguaient une double félicité : la *vita æterna*, que chaque homme pouvait obtenir par lui-même, et une félicité supérieure, le *regnum cœlorum*, qui ne devenait le partage que de ceux qui étaient baptisés ; en sorte que pour les enfants le baptême était une condition indispensable pour obtenir cette dernière. A ce raisonnement qu'Augustin fondait sur la nécessité du baptême, les Pélagiens

[1] Opus imperf. contra Julianum, I, 48, IV, 104. — [2] Enchirid. ad Laurent. c. XLVI, 47.

objectaient que si ce sacrement purifiait du péché originel, ceux qui naissaient de parents baptisés devaient en être exemptés, ce à quoi Augustin répondait à son tour que le baptême n'abolissait que la coulpe du péché originel ou son imputation, mais que, comme concupiscence, ce péché existait toujours et se transmettait aux enfants. Il justifiait cette assertion par l'exemple de l'olivier amélioré par la culture, et dont la semence ne produit cependant que des rejetons sauvages. — Les Pélagiens attaquaient l'idée du péché originel par des arguments d'une portée plus générale. Pour eux, le péché n'est pas dans le corps, mais dans l'âme. On ne peut imaginer une transmission du péché qu'en admettant l'idée absurde d'une propagation des âmes par la génération : puisqu'une âme qui ne proviendrait pas d'Adam serait chargée d'un péché qui lui serait étranger. Aussi les Pélagiens ne balançaient-ils pas à imputer à Augustin la doctrine d'un *tradux animæ* et d'un *tradux peccati*, et de désigner les partisans du système d'Augustin par le terme de *Traduciani*. Augustin inclinait sans doute pour cette doctrine; mais il hésitait cependant à se prononcer absolument pour elle, ce qui fait qu'il cherchait à en dégager la doctrine du péché originel, en faisant concorder celle-ci avec les deux opinions sur l'origine de l'âme. Ainsi il dit[1] que l'âme et la chair sont transmises toutes les deux dans un état de corruption (*traducianismus)*, ou bien que l'âme est corrompue dans la chair, comme dans un vase impur *(creatianismus)*. — Les Pélagiens disaient, en outre, que le péché était quelque chose qui provenait de notre volonté, mais que cette théorie du péché originel en faisait un défaut de nature, puisque, d'après elle, le péché se transmet avec la nature sans la volonté de l'homme. Aussi les Pélagiens appelaient-ils le péché originel tel que l'entendait Augustin, *peccatum naturale;* expression que celui-ci ne voulait pas laisser passer, par la raison que la nature de l'homme est bonne en elle-même et n'a été pervertie que par le péché; puisque le péché originel lui-même avait été le résultat d'un acte de volonté accompli librement par Adam. — Les Pélagiens accusaient encore la doctrine augustinienne de faire envisager le mariage comme quelque

[1] Contra Julianum, V, c. 4.

chose de mal, parce que d'après elle la jouissance sensuelle dans la génération est aussi quelque chose de mal, et que les enfants eux-mêmes engendrés ainsi se trouvaient sous la puissance du démon. Or, c'était pour les Pélagiens une contradiction de déclarer le mariage innocent et de soutenir cependant qu'il ne pouvait pas avoir lieu sans péché, c'est-à-dire sans concupiscence. C'est pour répondre à ce reproche qu'Augustin écrivit son premier livre : *De nuptiis et concupiscentiâ*, dans lequel il cherche à montrer que le mariage comme tel n'est rien de mal, mais est au contraire quelque chose de bon, institué par Dieu lui-même, mais qu'il s'y est introduit, par suite de la chute, un mal, à savoir la *concupiscence*, ce qui fait qu'il faut bien distinguer les *bona nuptialia* (*proles*, *fides* [fidélité conjugale] et *sacramentum*) de la *concupiscentia*, qui une fois unie à la génération, ne cesse jamais d'être quelque chose de mal; mal qui est cependant pardonnable, mais à la condition qu'on ne le commette que dans un bon but, celui d'engendrer des enfants. Comme preuve que la *concupiscentia* dans la génération est quelque chose de mal, Augustin s'appuie surtout sur le sentiment de honte qu'éprouvent ceux qui engendrent. Selon lui, la procréation aurait sans doute également eu lieu dans le Paradis par l'union des sexes, mais sans la concupiscence et sans aucun sentiment de honte; les membres auraient obéi uniquement à l'esprit, tandis que maintenant une des conséquences de la chute est la désobéissance des membres, en sorte qu'ils sont gouvernés à présent bien plutôt par la concupiscence que par l'esprit. — Les Pélagiens objectaient aussi avec raison au système augustinien qu'il était contraire à la sainteté de Dieu de punir le péché par un péché, puisque de cette façon on faisait de Dieu l'auteur du péché. — Mais un des points de la doctrine d'Augustin contre lesquels ils dirigeaient les attaques les plus énergiques, était celui-ci, que non-seulement le péché d'Adam, mais encore les châtiments de ce péché devaient se transmettre à ses descendants. Ils cherchaient d'abord à démontrer que c'était une erreur de considérer les maux du corps comme des châtiments du péché d'Adam ; ainsi Julien, évêque d'Éclane, veut prouver que ni la mort, ni les douleurs de l'enfantement chez la femme, ni la sueur des travailleurs n'étaient des châtiments du péché d'Adam ; ils

signalaient d'ailleurs la contradiction qu'il y avait entre la justice de Dieu et l'idée que ce Dieu qui pardonne aux hommes leurs propres péchés, leur en attribuait qui leur étaient étrangers. Augustin cite ces objections dans son *Opus imperf. contra Julianum*, et cherche à les réfuter. A l'égard de la dernière, tirée de la justice de Dieu, il soutient en particulier que le péché d'Adam ne nous est nullement étranger, puisque tous les hommes ont péché en Adam, et que ce péché nous revient par conséquent à tous par suite de notre naissance charnelle. Il rend à Julien le reproche qu'il lui avait adressé de faire de Dieu un Dieu injuste. Car, dit-il, lorsqu'on voit si souvent les petits enfants chargés de tant de maux, ne serait-ce pas accuser Dieu de les faire souffrir sans qu'ils l'aient mérité, que d'affirmer qu'ils sont sans péché et sans coulpe?

Il est facile de voir, d'après cet exposé, quel rapport il y avait entre les idées de Pélage et d'Augustin sur les conséquences de la chute et la doctrine de l'Eglise, jusqu'alors en vigueur. Les Pélagiens s'en écartaient en ce qu'ils refusaient presque complétement d'admettre que la chute ait eu de funestes conséquences pour la postérité d'Adam, qu'ils niaient même pour la plupart que la mortalité des hommes fût une de ces conséquences, et qu'ils enseignaient généralement que l'exercice du bien était aussi facile aux descendants d'Adam qu'à Adam lui-même avant sa chute. Car les premiers Pères de l'Église s'accordaient à admettre non seulement que la mort était une conséquence du péché d'Adam, mais aussi que les convoitises et les mauvais penchants lui devaient d'avoir acquis une bien plus grande puissance sur l'homme, beaucoup plus exposé depuis cette chute à la séduction des démons.

Le système d'Augustin s'écartait bien plus encore de cette ancienne doctrine de l'Église. L'idée d'un péché originel n'était admise que par les Docteurs de l'Occident, non par ceux de l'Orient; mais la doctrine qu'avec ce péché se perpétuait aussi une coulpe qui seule rendait l'homme passible de la damnation éternelle, n'avait jamais été enseignée jusqu'alors. Ce qui n'était pas moins nouveau, c'était l'idée d'Augustin de refuser toute liberté à l'homme et de le déclarer complétement

incapable de faire aucune espèce de bien. Car jusqu'alors les Orientaux et les Occidentaux avaient été parfaitement d'accord sur l'affirmation de la liberté de l'homme. On a souvent voulu trouver encore quelques traces de son ancien Manichéisme dans le système d'Augustin. Il s'en éloignait sans doute essentiellement, en ce qu'il ne concevait plus le mal dans le monde comme une substance, ni comme la création d'un être primitif et mauvais; mais il partait cependant du même principe que le Manichéisme en exagérant beaucoup trop la puissance du mal sur la terre en général, et dans l'homme en particulier, surtout en admettant que le péché exerce un pouvoir invincible sur la volonté humaine, et que l'homme doit nécessairement succomber au mal. Les Manichéens expliquaient ces faits par la supposition d'un mauvais principe et d'une création mauvaise, à côté d'une création bonne, tandis qu'Augustin les faisait dériver d'un acte libre, accompli par le premier homme. Il était convaincu que ce n'était que de cette manière qu'on pouvait résister au Manichéisme, et c'est ce qu'il exprime à diverses reprises dans l'*Opus imperf.*, V, 5; VI, 6. On voit que ce sont des faits différents qui l'ont amené à perpétuer avec les Manichéens l'irrésistible puissance du mal. Cette conviction a dû s'être imposée à lui progressivement à l'époque où il combattait les Manichéens. Car si dans cette lutte il insistait d'abord très-résolument sur le libre arbitre, il attacha plus tard une importance toujours plus grande à la grâce divine.

3. Suite de l'histoire de la Doctrine après Augustin.

La doctrine d'Augustin, grâce aux décisions de plusieurs synodes tenus en Afrique, surtout du synode général de Carthage, de 418, et à l'assentiment des évêques de Rome, Innocent Ier et Zosime, fut non seulement déclarée la doctrine de l'Eglise en Occident, mais parut même bientôt après trouver accès en Orient. L'Église d'Orient n'avait pris qu'une très-faible part à la querelle pélagienne, et encore était-ce en faveur de Pélage. Car le synode de Diospolis, en Palestine (Lydda), tenu en 415, l'avait disculpé des accusations portées contre lui par les Occidentaux, et Théo-

doret de Mopsueste s'était vu engagé, par les écrits de Jérôme contre les Pélagiens, à en écrire lui-même un, dirigé contre ceux qui avançaient que si les hommes péchaient, c'était par la force, non de leur volonté, mais de leur nature. Aussi les évêques pélagiens, expulsés de l'Occident, se rendirent-ils à Constantinople, espérant d'autant plus y trouver un appui qu'ils croyaient que les écrits de Chrysostôme leur étaient complétement favorables. Ils s'adressèrent aussi à Nestorius qui, depuis 428, était évêque de Constantinople. Cependant le bruit les avait précédés que les Pélagiens niaient toutes les funestes conséquences de la chute, et qu'ainsi ils s'écartaient aussi de la doctrine de l'Eglise grecque, ce qui fit que Nestorius lui-même prononça quatre discours contre les Pélagiens, dans lesquels il exposait que, par suite de la chute d'Adam, la mort et toute espèce de maux s'étaient répandus sur sa postérité. Cependant le bruit avait été en tout cas exagéré. Les Pélagiens s'accommodaient facilement de la doctrine de l'Eglise grecque dans le but de trouver au moins un appui en Orient contre la doctrine d'Augustin, qui leur semblait détruire toute moralité. Or, Nestorius, auquel ils l'exposèrent, n'ayant pu faire autrement que de la désapprouver, se vit obligé par là d'écrire à l'évêque de Rome, Célestin, pour lui demander les raisons de la déposition de ces évêques. Mais cela fut interprété par ses adversaires comme s'il s'intéressait aux Pélagiens et s'entendait avec eux, raison suffisante pour eux de répandre le faux bruit qu'il y avait des rapports, et même une intime connexion entre le Pélagianisme et le Nestorianisme ; ils voulaient ainsi les rendre odieux, le premier en Orient et le second en Occident ; et par ces menées, ils réussirent, au synode d'Ephèse de 431, à faire condamner les adhérents de Célestin et de Pélage, en même temps que les Nestoriens, sans pourtant que leur doctrine y fût expressément désignée. Du reste, cela ne modifia nullement la théorie des Orientaux relativement à ce dogme, et ils n'en restèrent pas moins, après comme avant, très-éloignés de celle d'Augustin, que l'Eglise grecque n'a jamais admise.

Mais en Occident même, malgré les déclarations favorables des conciles et des évêques de Rome, la doctrine d'Augustin ne parvint pas à dominer généralement. Il était naturel que les moines

surtout la trouvassent choquante; car tandis qu'ils s'imaginaient non-seulement accomplir les commandements de Dieu, mais même faire plus encore qu'il n'exigeait d'eux, cette doctrine leur déclarait que l'homme ne pouvait absolument rien faire de bien par sa propre force. Ce fut dans un couvent d'Adrumète (en Afrique) que se manifesta la première opposition contre la doctrine d'Augustin; mais il s'en forma une à Marseille plus durable et plus raisonnée, à laquelle *Jean Cassien*, disciple de Chrysostôme, prit la part la plus importante. Il enseignait que les maux physiques, la mort, les souffrances de l'enfantement, la sueur causée par le travail, étaient sans doute une conséquence de la chute d'Adam; mais qu'Adam n'avait pas perdu par cette chute l'intelligence, la sagesse sublime et la connaissance parfaite de la nature dont il était doué; qu'il les avait au contraire transmises à la postérité de Seth, et que ce n'avait été qu'après que ces descendants de Seth se furent unis par des mariages aux descendants de Caïn, qu'ils avaient été entraînés à toute sorte de superstitions, et avaient perdu cette connaissance de la nature; en sorte que dès lors la publication d'une loi écrite était devenue nécessaire; que les avantages moraux de l'homme, tels qu'une entière liberté de la volonté et l'absence complète d'un antagonisme entre l'esprit et la chair, en quoi consistait l'image de Dieu, avaient sans doute été très-amoindris par la chute, mais non pas anéantis. Cassien ne nie pas le péché originel, mais il ne le conçoit pas, ainsi qu'Augustin, comme la cause d'une corruption complète; il n'y voit qu'un affaiblissement de la nature morale de l'homme, et il est d'avis que l'on ne doit pas faire dériver cet affaiblissement uniquement de la chute d'Adam, mais qu'il a augmenté depuis que les descendants de Seth se sont mariés avec les filles des Caïnites. Ainsi, d'après Cassien, la liberté de la volonté existe toujours dans l'homme, et il peut, de son propre mouvement, commencer le bien; mais, pour y persévérer, il a besoin de la grâce divine.—Ces opinions eurent beaucoup de succès en Gaule, et particulièrement à Marseille. Augustin combattit bien encore dans ses dernières années ce nouveau parti, qu'il désigne comme celui des *Massiliens*, nom auquel les Scolastiques substituèrent plus tard celui de *Semipélagiens*. Cependant ni ses

réfutations, ni l'attaque plus violente encore que *Prosper d'Aquitaine* dirigea contre ce système, ne produisirent d'effet en Gaule. Le Semipélagianisme y devint au contraire le système dominant, auquel adhérèrent tous les théologiens gaulois, notamment *Vincent de Lérins*, *Fauste de Riez*, l'auteur du livre intitulé *Prædestinatus* et *Gennade*. Ce n'était pas sans doute sous le nom de doctrine d'Augustin, que l'Augustinisme était repoussé, mais sous celui de Prédestianisme; et l'hostilité allait si loin, qu'un prêtre nommé *Lucide*, qui adhérait au système augustinien, fut accusé pour cette raison, par *Fauste de Riez*, à un synode réuni à Arles en 475, et obligé de se rétracter. Par son traité *De gratiâ Dei et humanæ mentis libero arbitrio*, lib. II, qui fut même signé par les membres de ce synode, Fauste, est devenu un des principaux organes du Semipélagianisme. Ce fut naturellement aussi contre lui que se dirigèrent les premières attaques des adversaires qui s'élevèrent contre le Semipélagianisme gaulois. Ce furent d'abord les moines scythes qui (520), soutenant auprès du pape Hormisdas l'orthodoxie de la thèse qu'une personne de la Trinité avait souffert, déclamaient en même temps contre Fauste, et excitaient aussi les évêques africains exilés en Sardaigne, à la tête desquels se trouvait alors *Fulgence*, évêque de *Ruspa*, pour défendre l'Augustinisme contre Fauste, mort depuis longtemps; Fulgence écrivit son ouvrage *De veritate prædestinationis et gratiâ Dei*, lib. III. Le résultat en fut que le Semipélagianisme fut alors rejeté, même en Gaule, au synode d'Orange (529), et que le système augustinien y fut confirmé, sans pourtant que les Docteurs de l'Église, qui avaient adhéré au premier, fussent personnellement condamnés. Cette victoire de la théorie augustinienne ne lui assura cependant pas une longue domination en Occident, bien que ses formules eussent eté sanctionnées par quelques synodes ; on s'efforça bientôt d'en adoucir le sens, et les recrudescences de la lutte furent suivies d'une longue trêve pendant laquelle on renonça peu à peu à la sévérité originaire du système. On en était déjà venu à ce point au VIe siècle. Dans sa seconde moitié, l'évêque africain *Junilius* suit complétement l'exemple des Pélagiens, quand il attribue uniquement au libre arbitre des hommes toutes leurs pensées et toutes leurs œuvres, soit bonnes soit mau-

vaises;[1] et à la fin de ce siècle, *Grégoire de Tours*, dans ses récits des miracles des saints, fait dériver leur piété et leur justice, en majeure partie, de leur propre mérite, supposant ainsi dans l'homme un libre arbitre qui le rend capable du bien.

§. 66. Théodicée.

Les efforts que faisaient les Docteurs de l'Église pour justifier Dieu des imperfections qui se trouvent dans le monde, sont principalement provoqués par les Manichéens qui, précisément à cause de ces imperfections, croyaient devoir admettre un être primitif mauvais. Une objection qu'ils faisaient fréquemment aux catholiques, c'était que, si Dieu est l'auteur de tout l'univers, il l'est aussi du mal qui fait partie du monde. A cela les Docteurs de l'Eglise répondent que le mal n'est pas une substance, que ce n'est pas même quelque chose de réel; mais que c'est une négation (un οὐκ ὄν), une absence du bien, de même que les ténèbres ne sont qu'une absence de la lumière; que si, par conséquent, Dieu a tout créé, il n'a cependant pas créé le mal, puisque le mal n'est pas une réalité.

Les Pères de l'Eglise déclarent d'ailleurs qu'il n'y a d'autre mal réel et vrai que le *mal moral*, le péché, qui tire son origine de la liberté des créatures raisonnables et dont la faute ne doit donc pas être imputée à Dieu, mais à ces dernières; que ce mal n'a sans doute pas non plus lieu sans Dieu, mais qu'il se fait par sa permission (συγχώρησις) et non par son action (ἐνέργεια). Car, comme le dit Augustin :[2] *Non fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo.* Quant à cette objection : Pourquoi Dieu a-t-il donné à l'homme la liberté, puisque ce n'est que par elle que le péché est devenu possible, et pourquoi n'a-t-il pas créé l'homme de telle sorte qu'il ne puisse pas pécher, on répondait que le bien n'aurait absolument aucun mérite s'il ne se faisait que par nécessité et non librement; que dans ce cas il ne pourrait pas y avoir de vertu, puisque la vertu ne peut découler que d'une libre résolution, et que pour être capable de s'élever

[1] De partibus divinæ legis, II, c. 12. — [2] Enchirid. ad Laurent. c. 96.

à la vertu, l'homme doit aussi être capable de faire le mal.[1] A l'autre objection : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas placé l'homme à un plus haut degré de perfection spirituelle, pour lui rendre le péché plus difficile, Augustin répond que la perfection de l'univers exige une grande diversité d'êtres, et par conséquent des créatures d'espèce inférieure et d'espèce supérieure; que les mauvais penchants existent pour exercer notre force et pour nous rendre plus parfaits par le triomphe que nous devons remporter sur eux.

Plus tard, quand Augustin eut complétement développé sa doctrine des conséquences de la chute, ce fut naturellement pour lui une tâche plus difficile encore de justifier l'œuvre de Dieu relativement à l'état actuel des hommes. Car d'après cette doctrine, les hommes étant désormais incapables de se préserver du péché, se trouvaient fatalement sous le coup de la réprobation et de la condamnation. Mais alors s'élevait avec raison cette objection : Comment Dieu a-t-il pu créer une race d'êtres qu'il savait cependant d'avance devoir tomber dans cet abîme de misère dès son entrée dans l'existence? Augustin répond à cela que la permission donnée par Dieu à l'homme de faire le mal lui est salutaire, parce que c'est précisément par l'opposition du bien et du mal que le mérite du premier apparait avec plus d'éclat et frappe plus vivement les yeux ;[2] que, d'ailleurs, l'existence misérable de l'homme vaut encore mieux que le néant, et qu'en laissant exister le mal, Dieu trouve dans les châtiments qu'il inflige l'occasion de faire éclater sa justice.[3] Il est évident que ces explications ne pouvaient nullement justifier l'œuvre de Dieu, tant qu'on voulait maintenir dans toute sa rigueur le système augustinien de la corruption radicale des hommes et d'une damnation menaçant le plus grand nombre d'entre eux. Car, que l'existence misérable des hommes, même de ceux qui étaient prédestinés à une éternelle condamnation, valût encore mieux, comme le pensait Augustin, que le néant, c'est ce que personne ne pouvait croire. C'est une affreuse idée

[1] Cf. Basilii hom. quod Deus non sit auctor peccati. Titus Bostrensis contra Manich. Greg., Nyss. Orat., Catech., c. V, 7. — [2] Enchirid. ad Laurent., c. 27. — [3] De libero arbitr. III, c. 5-9.

de penser que le mal existe pour que Dieu ait l'occasion de faire briller sa justice. S'il en était ainsi, les malheureux qui seraient destinés à cette glorification de la justice criminelle de Dieu, ne seraient plus ici pour eux-mêmes, mais ne seraient que des moyens pour contribuer au développement moral des autres hommes.

Quant aux maux physiques qui règnent dans le monde, celui qui allègue le plus d'arguments pour justifier la divinité à cet égard, est Titus de Bostra.[1] Il fait observer que ce ne sont réellement pas des maux ; qu'ils n'opposent pas d'obstacle à la vertu, qu'ils y conduisent au contraire souvent les hommes en les portant à réfléchir sur eux-mêmes. Il déclare ensuite que les phénomènes physiques, considérés comme des maux, tels que les ténèbres, les bêtes féroces, etc., contribuent à la beauté du monde, qui demande la variété, et au bien-être des hommes, et il remarque que la sagesse de Dieu apparaît avec le plus d'éclat dans ce merveilleux mélange de tant de choses différentes et dissemblables. En partant de ces prémisses, on arrivait facilement à concilier l'inégalité des rémunérations dans cette vie avec la justice de Dieu. Les docteurs de l'Église rappellent que l'homme vertueux renonce sans peine aux biens terrestres, et que la privation n'en est pas pour lui une perte, pas plus que la possession n'en rend heureux l'homme vicieux ; qu'en général, ce n'est point encore dans cette vie que s'accomplit la rémunération ; que les souffrances sont souvent imposées à la vertu comme moyen de s'exercer, et que ce n'est que dans l'autre vie qu'il y aura une rémunération exactement conforme au mérite des hommes.

CHAPITRE V.

Histoire de la doctrine du salut de l'humanité par Christ.

§. 67. Doctrine de la personne de Jésus.

1. Au VI[e] siècle.

La doctrine de la personne de Christ se trouvait encore, au

[1] Contra Manich, lib. II.

commencement de cette période, dans un état tout à fait élémentaire. On affirmait bien la divinité de Christ et l'on enseignait également, contrairement au Docétisme, qu'il avait revêtu un corps vraiment humain; il était même assez généralement admis depuis Origène qu'il y avait eu en Christ une âme humaine raisonnable que l'on devait distinguer du Logos; mais on n'avait point encore fait de recherches plus approfondies sur la manière dont chez lui le divin et l'humain étaient unis ensemble. Ce qui y poussa d'abord, ce furent les querelles ariennes. Les Ariens enseignaient que Christ n'avait pas eu d'âme humaine et que par suite le Logos s'était uni immédiatement et de la manière la plus intime avec un corps humain, union que bien des Ariens se représentaient comme une sorte de mélange, dans lequel l'humanité était complétement absorbée par la divinité; c'est ce qu'exprime *Démophile*, évêque arien de Constantinople (de 370 à 386), quand il dit[1] que le corps est englouti dans la divinité comme une mesure de lait dans la mer. C'était par suite au Logos qu'ils rapportaient toutes les affections de la personne, concluant de quelques-unes d'entre elles, par exemple, du chagrin, de la douleur, de l'ignorance, que le Logos était inférieur au Père. Lorsque les Catholiques, pour combattre cette conclusion, établissaient une distinction entre la divinité et l'humanité en Christ et demandaient qu'on ne rapportât ces affections qu'à la dernière, les Ariens leur répondaient qu'ils mettaient la volonté humaine de Christ en lutte avec sa volonté divine[2] et qu'ils partageaient de cette manière le seul et même Christ en deux personnes distinctes. Eunomius faisait tout particulièrement valoir ce reproche, que les Catholiques admettaient deux Christ et deux Seigneurs, contrairement à l'Ecriture.[3]

Ces objections de l'Arianisme obligeaient les Catholiques à entrer dans une discussion plus sérieuse sur la doctrine de la personne de Jésus. Un zélé nicéen, *Apollinaire*, évêque de Laodicée, frappé de la force de ces objections, admettait également que

[1] Philostorgius, lib. IX, c. 14.

[2] V. Lucii Alexandrini Ariani fragm. in Maji scriptt. ant. nova coll. VII, 1, p. 17 ss. — [3] Greg. Nyss. contr. Eunomium, liber IV.

Christ n'avait pas eu une âme douée de raison. Ce n'est que par les fragments de son système, qui nous ont été conservés dans *Gregorii Nysseni Antirrheticus adv. Apollinarem*, que nous apprenons à bien connaître ses opinions réelles. Prenant pour base la trichotomie alors presque généralement admise de la nature humaine en νοῦς, ψυχή, σῶμα, il soutenait que le Logos avait pris, dans la personne de Christ, la place du νοῦς, et s'était uni à une ψυχή et à un σῶμα humains. Il ne donnaient par conséquent à Christ qu'une seule nature, la nature divine, et attribuait à sa divinité toutes les propriétés et tous les changements de sa personne (naissance, souffrances, mort, etc.). Il prétendait que deux natures raisonnables, douées de la liberté, n'auraient pas pu être réunies en Christ sans se trouver en opposition, puisque la volonté humaine n'aurait pas pu être toujours d'accord avec la volonté divine; qu'un tel désaccord en Christ était absolument inadmissible. Ainsi que les Ariens, il pensait que si l'on suppose le Logos uni avec un homme complet, il faut diviser le Christ en deux; que l'on doit alors admettre deux fils de Dieu, un fils naturel et un fils adoptif (εἷς μὲν φύσει υἱος θεοῦ, εἷς δὲ θετὸς), Dieu et l'homme Christ; que l'homme Christ n'aurait pu être sans péché, puisque l'esprit humain est constamment soumis à l'erreur et au péché, et que l'adoration de l'homme Christ serait une simple idolatrie. Apollinaire voyait aussi son opinion fondée dans le Nouveau-Testament. Il s'appuyait en particulier sur Jean 1, 14, où il est dit : ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, et non pas σὰρξ καὶ ψυχή, sur Jean 2, 19, où le temple de Salomon était pour lui l'image de l'humanité de Christ, en sorte que comme ce temple avait été sans âme, celui-ci l'était aussi; sur 1 Cor. 15, 47, où Christ est appelé ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, et sur le passage Phil. 2, 7, d'après lequel il a été ὡς ἄνθρωπος, et non ἄνθρωπος; de toutes ces citations il tire la preuve que Christ n'a pas été un homme comme les autres.

Cette opinion qu'Apollinaire avait ouvertement professée à partir de 371, mais qui avait été déja combattue au concile d'Alexandrie en 362, ne pouvait être admise par les docteurs de l'Eglise, vu qu'elle renversait la véritable humanité de Christ, sur laquelle reposaient cependant la rédemption et la possibilité de présenter Christ comme le modèle de l'humanité. L'Apollina-

risme fut dès lors partout rejeté comme hérétique, tandis que la doctrine que Christ avait eu aussi une âme humaine et raisonnable fut généralement admise.

Mais les définitions par lesquelles les Catholiques, en opposition avec l'Apollinarisme, cherchaient à déterminer le rapport de la divinité et de l'humanité en Christ, étaient encore bien vagues et présentaient en réalité de grandes difficultés. Car si l'on voulait distinguer exactement l'humanité de la divinité, on risquait de paraître vouloir diviser Christ en deux, tandis que si l'on maintenait au contraire l'unité, particulièrement celle de la personne divine, on pouvait sembler vouloir complétement anéantir l'humanité et l'absorber dans la divinité. On ne doit donc pas s'étonner si, au milieu des explications qu'essayaient alors de donner sur ce sujet les docteurs caholiques, on rencontre souvent des idées auxquelles a été appliquée plus tard l'estampille de l'hérésie.

Les deux *Grégoire* combattaient Apollinaire ; ils lui opposaient qu'il y avait eu aussi une âme humaine en Christ et admettaient, à l'exemple d'Origène, que c'était précisément avec cette âme pure que le Logos s'était immédiatement uni, et qu'elle avait été le trait d'union entre lui et la chair. Mais ils s'efforçaient en même temps de répondre à l'objection que faisait Apollinaire que par l'admission d'une âme humaine en Christ on la partageait en deux, en établissant de leur côté qu'en vertu de leur union les deux natures n'avaient plus formé qu'un seul être (δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι). *Grégoire* de *Nazianze*[1] prétend que dans cette union la nature divine a obtenu une aussi grande supériorité que le soleil sur les étoiles, qui ne sont pas sans doute anéanties par lui, mais qui sont tellement obscurcies qu'on ne peut plus les voir. *Grégoire de Nysse* dit de même[2] que la chair a passé dans l'océan de l'impérissable divinité comme une goutte de vinaigre versée dans la mer se perd dans son immensité et prend toutes les qualités de la mer. Ni l'un ni l'autre ne redoute d'employer les expressions de μίξις et de κρᾶσις, qui furent rejetées plus tard.

[1] Orat. LI. — [2] Antirrhet. adv. Apollinarem, §. 42.

Athanase traite ce sujet dans sa lettre à Epictète (371). Il y attaque d'abord les opinions qui poussaient beaucoup trop loin l'unité de Christ, à savoir celle qui voulait que le corps de Christ fût de même nature que la divinité, et celle d'après laquelle le Logos aurait été changé en chair; puis il combat la doctrine qui faisait beaucoup trop ressortir la dualité des natures, en prétendant que le fils de Marie avait été autre que le Logos, et que celui-ci était descendu sur le Fils de Marie comme il était descendu autrefois sur les prophètes. Là où il expose le plus clairement son point de vue, c'est dans un petit écrit *De Incarnatione Verbi*, que l'orthodoxie a plus tard voulu faire passer pour non authentique, mais à tort, puisqu'il est déjà invoqué par Cyrille d'Alexandrie, le successeur d'Athanase. Dans ce traité, Athanase déclare que le Fils de Dieu, qui est Dieu quant à l'esprit, est homme quant à la chair; qu'il n'y a donc qu'un seul Fils de Dieu, à savoir le Christ, à qui l'on ne doit pas attribuer deux natures, dont l'une serait adorée et l'autre non; puisqu'il n'y a en lui qu'une seule nature devenue chair, celle du Dieu Logos, qui doit être adorée avec la chair qu'elle a revêtue. (μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, καὶ προσκυνουμένη μετα τῆς σαρκός αὐτοῦ μίᾳ προσκυνήσει); que le Fils de Dieu est Dieu par sa nature, et homme par la chair qu'il a reçue de Marie; qu'il a souffert pour nous selon la chair, mais que selon la divinité il est resté sans souffrances et sans changements. Il est parfaitement clair qu'Athanase attribue ici à Christ une humanité complète, mais une humanité qui n'est que l'organe du Logos, en sorte que tous les actes et toutes les souffrances de la personne doivent être rapportés uniquement au Logos. Il ne désigne pas cette unité par l'expression de personne, mais par cette autre : « une seule nature du Dieu Logos devenue chair ». Cette manière de voir d'Athanase fut adoptée par les Egyptiens, ainsi que son expression de μία φύσις σεσαρκωμένη; elle conduisit naturellement à donner à Marie le nom de Θεοτόκος, désignation que nous trouvons en effet déjà au IVe siècle chez Athanase et chez Didyme. Il est évident que d'après cette conception, l'humanité de Christ, bien qu'elle fût reconnue, s'évanouissait cependant presque complétement dans sa divinité. La nature divine s'était bien unie avec une nature humaine, mais celle-ci n'é-

tant qu'un simple instrument de la première et n'ayant conservé, après la réunion, aucune activité personnelle, ne pouvait plus, par conséquent, être prise en considération.

Une autre théorie se forma dans l'Orient proprement dit, dont la partie la plus importante était la Syrie, avec sa métropole, Antioche. Là on était d'autant plus choqué de l'opinion d'Apollinaire, qui n'admettait qu'une seule nature en Christ, et qui rapportait tous les changements éprouvés par sa personne à cette seule nature divine, qu'habitué, comme on l'était, à se livrer à une étude approfondie de la Bible et à l'interpréter selon la méthode historique et grammaticale, on trouvait dans la vie de Jésus bien des choses qu'il était impossible d'entendre du Logos, comme, par exemple, quand il est dit dans Luc, 2, 40, que l'enfant Jésus croissait en intelligence et en sagesse. On ne croyait pas non plus pouvoir admettre l'expression que Marie avait enfanté le Logos, ou que le Logos sortait de la race de David, qu'il était mort, etc. On s'habitua ainsi, en Orient, à séparer plus soigneusement les deux natures dans la personne de Christ et à répartir entre elles les affections des personnes, selon leurs caractères distinctifs. Les deux hommes qui développèrent particulièrement dans ce sens la doctrine de la personne de Jésus, étaient *Diodore*, évêque de Tarse, dans un ouvrage dirigé contre les Apollinaristes, dont les fragments, se rapportant à ce sujet, nous ont été conservés par Marius Mercator (vers 418), et *Théodore*, évêque de Mopsueste, dont la confession de foi, conservée dans les actes du synode d'Ephèse, s'étend également beaucoup sur ce sujet. Voici les idées et la manière de s'exprimer de ces docteurs :

Le Logos a pris (εἴληφε) un homme parfait, nommé aussi par cette raison τὸ ληφθέν ; il s'est uni à lui d'une manière inexprimable (σύνηψεν ἑαυτῷ), et a demeuré en lui comme dans un temple, non pas cependant de la même manière que dans les prophètes, qui n'ont reçu que par intervalles le Saint-Esprit, tandis que le Logos est resté constamment dans cet homme. C'est l'homme seul qui a été soumis à toutes les variations, à toutes les vicissitudes du corps. Ce n'est que l'homme qui a été frappé par la mort ; c'est le Logos qui l'a ressuscité, qui l'a conduit au ciel et placé à la droite de Dieu. Cet homme ne

peut cependant pas être séparé du Logos, avec lequel il se trouve dans une indissoluble union. On ne doit donc pas reconnaître deux Fils et deux Seigneurs ; car il n'y a qu'un Fils, le Logos, à la divinité et à la gloire duquel participe l'homme qui lui est uni, en sorte qu'il doit être adoré avec lui. « Si nous confessons un seul Seigneur, Jésus-Christ, nous avons en cela principalement en vue le Logos, mais ensuite aussi l'homme qui a été pris, Jésus de Nazareth qui, par son union avec le Logos, a part à la dignité et à la gloire du Fils. » Cette théorie fait évidemment une telle distinction entre l'homme et le Dieu dans la personne du Christ, qu'elle les présente comme deux sujets ou deux personnes étroitement unies ensemble. Car bien qu'elle rejette absolument la séparation en deux Fils, elle laisse cependant un libre cours à toutes les suppositions qui peuvent y conduire et n'en repousse que les conséquences.

La diversité des théories qui existaient sous ce rapport entre les Egyptiens et les Orientaux, ne pouvait manquer de devenir un sujet de controverse; elle fit surgir en effet la querelle nestorienne.

Dans l'Église d'Occident, nous ne trouvons d'abord que de faibles échos des différentes idées grecques sur ce sujet. ***Hilaire de Poitiers*** s'est encore approprié la manière de voir de Clément d'Alexandrie, d'après laquelle le corps de Christ avait été, par son union avec le Logos, affranchi de tous les besoins et de toutes les infirmités ordinaires du corps humain. Il a sans doute souffert, mais dans sa passion il n'a senti aucune douleur ; il a mangé et bu, sans que ce fût pour lui un besoin nécessaire ; son corps était capable d'aller sur l'eau et de pénétrer par des portes fermées.[1] On attribue à ***Jules***, évêque de Rome, une lettre dans laquelle est proclamée hautement la doctrine d'une seule nature : l'authenticité de cette lettre n'a été contestée que par des raisons dogmatiques, et si l'on réfléchit que Jules était un ami d'Athanase, le père de l'orthodoxie, on ne doit pas être surpris de le voir d'accord avec lui dans cette doctrine. ***Ambroise***[2] réfute l'opinion que Christ n'a pas eu une âme douée de raison ; il

[1] De Trinit., lib. X. — [2] De incarnationis dominicæ sacramento.

enseigne deux natures, bien que Christ ne soit qu'un, et dans un passage qui nous a été conservé par Théodoret, si toutefois il est authentique, il désigne l'union des deux natures comme inexplicable, mais il rejette formellement l'idée d'un mélange et d'une transformation. *Augustin* jette aussi sur cette doctrine une plus grande clarté. C'est lui qui le premier emploie, pour désigner l'unité, l'expression de « *personne* », et qui enseigne que Christ réunit deux natures dans l'unité de la personne (*in unitate personæ copulans utramque naturam.* Ep. 137). Il explique l'union des deux natures par la comparaison de celle de l'âme et du corps chez l'homme. De même que l'âme s'unit avec le corps en une seule personne pour donner naissance à un homme, de même Dieu s'est uni avec l'homme en une seule personne, pour donner naissance à Christ.[1] Augustin se sert cependant aussi assez fréquemment, en parlant de cette union, de l'expression *mixtura et misceri*, bien qu'en réalité elle réponde fort peu à son idée.

Un remarquable prélude de la grande querelle nestorienne est la condamnation du moine Léporius en Occident. Partageant complétement les tendances des Orientaux, sans que l'on puisse cependant indiquer entre eux et lui aucun rapport extérieur, il rejetait l'expression que Dieu était né de Marie, par la raison que c'était attribuer à la divinité une nature humaine, et il voulait que l'on dit : *perfectum cum Deo natum hominem.* De cette manière, ce n'était que comme homme que Christ devait avoir souffert et avoir ignoré le jour du jugement; c'était aussi à l'homme que Léporius attribuait les efforts de Christ, sa piété, son mérite et sa foi. Expulsé de la Gaule à cause de ses assertions, il s'était rendu en Afrique; mais il fut obligé par les évêques, au nombre desquels se trouvait lui-même Augustin, à faire une rétractation formelle (v. 426). Il dut confesser que Dieu était né de Marie; que les deux substances, le Logos et l'humanité, formaient un seul et même Dieu et homme; que tout ce qui appartenait à Dieu était passé à l'homme, tout ce qui appartenait à l'homme passé à Dieu, et que cela se trouvait exprimé par ces mots : *la parole est devenue chair;* que les deux substances conservaient

[1] Ep. 137. De civ. Dei X, c. 29. — Enchirid. ad Laurent., c. 34-38.

invariablement leur nature et n'éprouvaient aucune transformation, mais que le divin se communiquait à l'humanité et que l'humain prenait part à la divinité ; qu'en Christ le Dieu et l'homme n'étaient pas deux, mais qu'il était à la fois Dieu et homme ; que l'on pouvait, par conséquent, dire aussi que Dieu est né, qu'il est mort, etc.

§. 68. Suite.

2. Histoire de la doctrine pendant les querelles nestoriennes, eutychiennes et monophysites.

La même controverse, que l'Occident avait décidée et écartée si rapidement par sa manière d'agir à l'égard de Léporius, se renouvela bientôt après en Orient et y devint une lutte entre la dogmatique égyptienne et la dogmatique orientale, qui eut d'incalculables conséquences pour l'Église.

Nestorius, disciple de Théodore de Mopsueste, prêtre à Antioche et élevé, en 428, sur le siége patriarcal de Constantinople, crut aussitôt devoir protester énergiquement contre la dénomination de θεοτόκος, donnée à Marie, et qu'il trouvait là généralement en usage, parce qu'il lui semblait que beaucoup la comprenaient mal et croyaient à tort qu'elle signifiait que le Logos tirait son origine de Marie. Déjà, à Constantinople, cette entreprise excitait des troubles, parce que le peuple ne voulait pas se laisser enlever ce nom dont on honorait Marie ; mais, bientôt, l'impérieux patriarche d'Alexandrie, Cyrille, se mêla de l'affaire, prit la défense de cette dénomination et obligea Nestorius à justifier le rejet qu'il en faisait. C'est ainsi que la doctrine égyptienne de la personne de Jésus entra aussitôt en lutte ouverte avec la doctrine orientale : Cyrille avait pour lui le patriarche romain Célestin ; du côté de Nestorius étaient, au contraire, tous les évêques de l'Orient. Cyrille formula, dans un synode tenu à Alexandrie (430), douze propositions dans lesquelles il opposait la pure doctrine de la personne de Jésus à l'hérésie de Nestorius, et qu'il adressa à celui-ci pour l'engager à s'y conformer dans sa rétractation. Or, non seulement ils n'obtinrent d'autre réponse de Nestorius que tout autant de contre-anathèmes ; mais

ils produisirent même un si grand scandale en Orient que Théodoret, évêque de Cyrrhus (en Syrie), et André, évêque de Samosate, écrivirent aussitôt des réfutations. Cyrille composa à son tour une apologie en réponse à l'écrit de Théodoret. Ces écrits sont, avec les lettres de Nestorius, les sources d'après lesquelles on peut connaître les idées dogmatiques de chacun des deux partis qui se trouvent en présence.

Nestorius rejetait l'expression de θεοτόκος, dans le sens erroné qu'on lui donnait, comme si c'était de Marie que le Logos avait tiré l'origine de son existence et voulait, pour prévenir cette méprise, qu'on employât plutôt l'expression de χριστοτόκος. Il avait d'ailleurs déclaré à plusieurs reprises, même dans deux lettres adressées à Célestin, qu'il ne rejetait pas cette expression du moment qu'elle était bien comprise, c'est-à-dire dans ce sens que l'humanité unie avec le Logos, est née de Marie, que de cette manière le Logos est devenu homme en Marie, et que c'est d'elle qu'il est sorti et s'est produit comme homme. Il croyait cependant devoir maintenir la différence entre la divinité et l'humanité en Christ. Pour lui, l'humanité était le vêtement que le Logos avait pris, le temple dans lequel il habitait. Il y avait eu entre eux deux une indissoluble union, ce qui faisait que l'humanité devait être adorée avec la divinité. Mais tout unies qu'elles étaient, ces deux natures conservaient leur caractère originaire, en sorte que toutes les affections humaines, les souffrances, la mort, etc., devaient être attribuées uniquement à la nature humaine, de même qu'à la nature divine appartenaient exclusivement les propriétés divines. Or, de cette manière de concevoir la doctrine, partagée complétement par les orientaux, Cyrille croyait devoir nécessairement conclure que Nestorius et ses amis divisaient le Christ en deux parties, le Logos et l'homme; car ce n'était point une union complète qu'ils admettaient, mais seulement une union relative de la divinité et de l'humanité, faite sous certaines conditions et en suite de laquelle la divinité avait communiqué à l'humanité sa dignité et sa domination, mais était restée séparée d'elle sous tous les autres rapports. Dans une lettre à Célestin, il pousse cette accusation si loin, qu'il attribue nettement à Nestorius la faute de ne faire que renouveler la doctrine de Paul de Samosate,

et d'enseigner que Christ n'était qu'un simple homme, et que le Logos avait été uni avec lui, comme antérieurement avec les prophètes, à cela près que cette union avait été plus intime; que c'était là la raison pour laquelle il ne se servait, pour désigner cette union, que de l'expression συνάφεια et non de celle d'ἕνωσις. Nestorius et les Orientaux repoussaient de toutes leurs forces cette conséquence, et déclaraient qu'ils n'enseignaient qu'un seul Christ et un seul Fils; que, pour eux, les deux natures étaient réunies en une seule personne, et qu'ils n'admettaient pas moins l'expression de ἕνωσις que celle de συνάφεια.

De son côté, Cyrille exposa alors la théorie suivante : Marie doit être nommée θεοτόκος, parce qu'elle a enfanté charnellement (γεγέννηκε σαρκικῶς) le Logos qui est devenu chair; le Logos s'est uni à la chair, quant à la substance (καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι) : il n'y a qu'un seul Christ, et après l'union on ne peut plus séparer les substances, ni rapporter certains passages de l'Écriture-Sainte uniquement à la divinité et d'autres à l'humanité, tout doit être rapporté au Christ unique, au Fils unique, qui est Dieu. Cyrille conservait par conséquent aussi la formule d'Athanase μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, et ne voulait pas entendre parler de deux natures en Christ après l'union, parce que c'eût été à ses yeux admettre deux personnes.

Ces expressions paraissaient tout aussi choquantes aux Orientaux qu'à Nestorius. Ils trouvaient que Cyrille, en faisant naître charnellement le Logos, le transformait évidemment en chair, que de même en enseignant une union substantielle du Logos et de la chair, et en rapportant au Logos seul tous les changements survenus dans la personne, il admettait une transformation de la chair en la divinité. En tout cas, il mêlait, d'après eux, les natures, et faisait disparaître ce qui les distinguait; car la ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν qu'il enseignait semblait signifier un χρᾶσις σαρκὸς καὶ θεότητος; il se rendait, par conséquent, coupable de l'hérésie d'Apollinaire. Cyrille déniait lui-même ces conséquences; d'après lui, l'expression σαρκικῶς γεννᾶσθαι était synonyme de κατὰ σάρκα γεννᾶσθαι, en opposition à l'éternelle procréation du Logos par le Père; les expressions employées à l'égard de l'union devaient simplement signifier que l'union entre la divinité et l'humanité ne se

bornait pas uniquement à certains rapports, mais était générale et complète.

Cependant, quelques efforts que fissent les deux partis pour repousser les conséquences que leurs adversaires leur imputaient, ils ne réussissaient pas à leur persuader qu'ils étaient dans l'erreur. Chaque parti croyait que ces conséquences découlaient nécessairement du système de l'adversaire; et c'était précisément sur elles que la lutte s'engageait avec le plus de violence; on attachait, en effet, moins d'importance aux points sur lesquels les deux partis eux-mêmes avouaient se trouver en dissentiment.

La marche qu'il eût fallu suivre en pareil cas eût été d'abord de rassembler les points importants sur lesquels on était d'accord, de décider, d'après ceux-là, les points réellement controversés et de déterminer les expressions dont il convenait de se servir. Comme les deux partis tiraient des doctrines de leurs adversaires, non sans quelque apparence de raison, des conséquences que ceux-ci démentaient, un sérieux et paisible examen du rapport logique qu'il y avait entre ces conséquences et les propositions dont on les tirait, aurait fait découvrir ce qu'il y avait d'exclusif et de faux dans la manière de voir des deux partis, et il en serait résulté une expression plus exacte pour le dogme. Mais il s'était beaucoup trop mêlé de rivalité hiérarchique dans ce débat, pour qu'il ne fût pas continué avec une aveugle passion. A *Ephèse* (431), Cyrille condamna Nestorius sans l'entendre, et sans attendre l'arrivée des évêques orientaux, et y fit approuver ses anathèmes et son propre système. Ce ne fut qu'une victoire de parti extérieure qui n'avança nullement la solution intérieure de la question controversée. Le faible Théodose approuva enfin la déposition de Nestorius; mais alors se forma entre l'Egypte et l'Orient, un schisme ecclésiastique, auquel Cyrille, malgré l'appui de la cour dont il jouissait, ne put mettre fin qu'en signant, en 433, à Ephèse, une confession de foi rédigée par Théodoret, qui lui fut présentée par les évêques orientaux, et qui fut remise à l'empereur au nom du parti oriental. La plupart des articles de cette confession de foi ne contenaient sans doute rien qui s'écartât de la conviction de Cyrille, bien qu'on tirât de sa doctrine des conséquences en contradiction avec ces articles. Il y était dit, par

exemple, que Christ était à tous égards vrai Dieu et vrai homme, qu'il était de même nature que le Père, quant à la divinité (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα), et de même nature que nous, quant à l'humanité; que l'union des deux natures avait eu lieu sans mélange; que Marie était la mère de Dieu, parce que le Dieu Logos s'était incorporé, au moment de la conception, dans le temple qu'il avait reçu d'elle. Mais il y a à la fin de cette confession de foi quelque chose qui se trouve en complète contradiction avec ses précédentes déclarations, à savoir que les paroles des Évangélistes et des Apôtres, relatives au Seigneur, se rapportent, tantôt à toute la personne, tantôt à l'une ou à l'autre des deux natures; que celles qui conviennent à Dieu se rapportent à la divinité, et celles moins honorables, à l'humanité.

Il n'y avait là qu'une paix politique entre les deux patriarches, mais pas un véritable accord théologique sur la doctrine controversée. Le patriarche d'Antioche, Jean, sacrifia Nestorius, comme s'il avait réellement enseigné ce qui lui était imputé par ses adversaires comme étant une conséquence de ses assertions. Cyrille se résigna à souscrire aux formules qui se trouvaient en contradiction évidente avec ses précédentes déclarations. Il en résulta que les évêques orientaux furent aussi mécontents de la conduite de Jean, que les Egyptiens de celle de Cyrille. Mais le gouvernement voulait la tranquillité, et par suite les évêques orientaux, en partie contraints par la violence, durent consentir à accéder à cette paix ecclésiastique.

Malgré cet accord apparent, les deux partis n'étaient nullement disposés à abandonner leur propre manière de comprendre et de formuler la doctrine de la personne de Christ. Les Orientaux paraissaient être autorisés à la résistance par cette confession de foi sur laquelle on avait basé la paix; cependant Cyrille cherchait à la concilier avec son système par une interprétation forcée. Il tenait invariablement à son idée que la personne de Jésus s'était formée de l'union des deux natures et que l'on pouvait, par conséquent, distinguer deux natures avant l'union, mais qu'après qu'elle avait eu lieu on ne devait plus reconnaître qu'une seule nature divine, devenue chair en Christ.

Comme Cyrille avait la cour de son côté, ce fut avec un succès

d'autant plus grand qu'il s'efforça de frayer l'entrée de son système en Syrie; il réussit en particulier à gagner Rabulas, évêque d'Edesse, et à détruire, avec son appui, l'école établie dans cette ville et qui était le siége principal de la théologie orientale. En condamnant Nestorius, les Orientaux avaient fourni des armes contre eux à Cyrille; car, dès lors, tous ceux qui reconnaissaient deux natures en Christ, après l'union, étaient diffamés comme Nestoriens. Le successeur de Cyrille, *Dioscure* (dep. 444), agit avec plus de violence encore contre l'Orient. Il parvint à obtenir une nouvelle loi impériale contre le Nestorianisme et la mit à exécution à l'égard des évêques orientaux qui reconnaissaient toujours deux natures en Christ.

En Egypte le parti orthodoxe, en affirmant qu'il n'y avait qu'une seule nature en Christ, n'entendait nullement nier qu'il avait eu une âme réellement humaine et un corps humain. La seule chose qu'il demandait c'est que, de même qu'on n'attribue à l'homme qu'une seule nature humaine, bien qu'il se compose de deux parties de différente espèce, on n'attribuât non plus qu'une seule nature divine à la personne de Christ, puisque tous les changements, tous les phénomènes se produisant dans la personne devaient être rapportés à la divinité, et que le corps et l'âme ne formaient pas une nature particulière distincte de la nature divine, mais n'en étaient que les instruments. Cependant bien des adhérents du parti égyptien s'étaient laissés entraîner à des idées erronées, faute d'avoir bien compris la formule d'une seule nature. C'est ainsi qu'Isidore de Peluse[1] accuse un certain Constantin d'enseigner une fusion ou un mélange des deux natures et d'arriver ainsi ou bien à faire se transformer la divinité en chair, ou à nier la réalité de la chair. C'est de même aussi qu'on rencontrait, chez les Égyptiens, l'expression que l'humanité était engloutie par la divinité comme une goutte de miel par la mer, ce qui impliquait un mélange des natures dans lequel une des deux était disparue. Mais ces erreurs n'attiraient pas l'attention du parti qui combattait alors passionnément et exclusivement l'expression de deux natures comme étant du Nestoria-

[1] Epist., lib. I, Ep. 496.

nisme. Les partisans des deux natures, alors encore très-nombreux, étaient d'autant plus choqués de la doctrine d'une seule nature; attaquée de nouveau et avec violence par Théodoret, dans son *Eranistes* (collecteur, compilateur), nom sous lequel il introduit ici un adhérent du système égyptien, parce que ce système était, d'après lui, un assemblage de différentes hérésies.

Tout à coup la lutte est ranimée de nouveau par *Eutyches*, vieil archimandrite de Constantinople, et zélé partisan de Cyrille. Accusé auprès de Flavien, évêque de Constantinople, d'avoir émis des propositions erronées, il fut cité par ce dernier devant un synode réuni dans cette ville (448). Il enseignait, comme Cyrille, qu'avant l'union on devait sans doute distinguer deux natures, mais qu'on ne devait plus en reconnaître qu'une après l'union. Bien qu'ayant d'abord hésité à confesser que le corps de Christ fût de même nature que le nôtre (ὁμοούσιος); il consentit plus tard, sur l'autorité des évêques réunis, à admettre cette doctrine, mais refusa de prononcer l'anathème contre ceux qui la repoussaient et se déclara formellement contre la profession des deux natures. Condamné pour cette raison par le synode et exclu de la communion de l'Eglise, il s'adressa aux patriarches de Rome et d'Alexandrie, pour obtenir leur appui. Léon, évêque de Rome, se prononça entièrement pour Flavien, et donna dans sa célèbre *Epist. ad Flavianum* une explication dogmatique de la doctrine qui, dans les points essentiels, s'accordait entièrement avec la théorie orientale, sauf à décliner par quelques définitions plus précises le reproche qu'on avait coutume de faire à cette doctrine de séparer le Christ en deux. Il enseignait une personne en deux natures, de telle sorte que le Christ était vrai homme et vrai Dieu, qu'il endurait des souffrances et accomplissait des actions humaines en vertu de sa nature humaine, et qu'il accomplissait des actes divins en vertu de sa nature divine; mais que chaque nature faisait ce qui lui convenait particulièrement, dans une étroite union avec l'autre. (*Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est*) : — Dioscure, comme on devait s'y attendre, se prononça tout autrement. Il ne voyait dans la conduite de Flavien à

l'égard d'Eutychès qu'une attaque contre la dogmatique égyptienne; et comme Flavien était haï à la cour, tandis que lui, Dioscure, avait hérité de ses prédécesseurs la faveur impériale, il espérait gagner à la doctrine égyptienne une victoire décisive dans un synode général. Le succès répondit d'abord complétement à ses espérances. Un synode œcuménique fut convoqué à *Éphèse* et l'empereur chargea Dioscure de la présidence (449). Par ses actes de violence, il réduisit ce synode au rôle d'un instrument aveugle, fit déclarer Eutychès orthodoxe, et déposer Flavien, ainsi que les principaux d'entre les évêques orientaux, notamment Domnus d'Antioche, Théodoret de Cyrrhus, et Ibas d'Edesse. Mais ce *synode de brigands* ne conserva son autorité que tant que vécut Théodose II. Après la mort de cet empereur (450), Marcien et Pulchérie convoquèrent, principalement à l'instigation de l'évêque de Rome, Léon, un nouveau synode général à *Chalcédoine* (451), dans lequel l'autre fut déclaré nul, et qui décida sur la question controversée dans un sens complétement opposé. Dans sa décision dogmatique, ce synode adopte entièrement le point de vue qu'avait indiqué Léon dans sa lettre à Flavien, à savoir qu'il y a un seul Christ, une seule personne en deux natures, qui sont unies l'une avec l'autre, sans mélange (ἀσυγχύτως), sans transformation (ἀτρέπτως), comme sans séparation (ἀδιαιρέτως) ni disjonction (ἀχωρίστως); en sorte que l'union ne détruit nullement la différence des natures, mais que son caractère particulier reste à chacune et que toutes les deux s'unissent pour faire une seule personne ou hypostase. — Il est évident que les définitions de ce concile de Chalcédoine répondaient complétement à l'opinion orientale et par conséquent aussi à celle de Nestorius. Celui-ci fut, il est vrai, condamné de nouveau à Chalcédoine, mais simplement parce qu'on lui imputait la séparation de Christ en deux Fils de Dieu, ce qu'il n'avait jamais admis. Cependant on traita le parti égyptien avec le plus grand ménagement, pour le porter à la condescendance. Dioscure fut sans doute déposé, mais à cause d'actions immorales et contraires aux lois de l'Eglise, et non à cause de ses hérésies. Par contre, la mémoire de Cyrille fut traitée avec un grand respect par le synode, qui déclara formellement se ratta-

cher à sa doctrine, et qui donna à son exposition du dogme une forme propre à la faire considérer comme étant parfaitement d'accord avec la doctrine de Cyrille, quelque grande que fût en réalité la différence.

Cependant le synode de Chalcédoine ne pouvait nullement gagner la confiance des partisans rigoureux de la théorie de Cyrille (Monophysites); car ceux-ci considéraient la confession des deux natures comme du Nestorianisme. Ils abandonnaient bien Eutychès comme hérétique, parce qu'il devait avoir nié que le corps de Christ fût de même nature que le nôtre, et enseigné, par conséquent, un corps apparent, tandis qu'ils considéraient comme une condition indispensable de l'orthodoxie la doctrine d'une seule nature. D'après eux, de même que deux natures différentes, l'âme et le corps, sont réunies dans l'homme en une seule nature, de même aussi les deux natures différentes en elles-mêmes, la divinité et l'humanité, ne forment plus, après leur union, qu'une seule nature en Christ, sans qu'elles aient subi ni transformation ni mélange, pas plus que n'en subissent l'âme et le corps de l'homme. Ces deux natures raisonnables forment nécessairement deux personnes. Il se produisit d'abord contre le synode quelques mouvements isolés, en Palestine, en Egypte et même à Antioche, où les efforts de Cyrille et de Dioscure avaient déjà gagné beaucoup d'adhérents à la théorie égyptienne. Ces mouvements furent tous comprimés, mais quand l'empereur ***Basilique*** se déclara, en 476, contre le synode de Chalcédoine et que, grâce à lui, le monophysisme parvint, pour un certain temps, à la domination, il prit tant de force, qu'on ne put plus penser à le comprimer. C'est ce qui fit que l'empereur suivant, ***Zénon***, essaya de calmer et de concilier les partis engagés dans la lutte par son ***Hénoticon***. Dans cette formule d'union on faisait ressortir avec force les points sur lesquels les deux partis étaient d'accord, à savoir que Christ n'est qu'une seule personne, de même essence que le Père, quant à la divinité, de même essence que nous, quant à l'humanité, et que c'est à cette seule personne, non à deux, que l'on doit rapporter ses miracles ainsi que ses souffrances. Ensuite étaient confirmés les anathématismes de Cyrille. Tous les points controversés étaient, au contraire, passés sous silence, en particu-

lier la question d'une ou de deux natures, celle de la validité du synode de Chalcédoine et de l'orthodoxie de la lettre de Léon à Flavien. — Dans l'empire grec cet Hénoticon produisit sans doute une certaine tranquillité extérieure, mais non une véritable union. Car les esprits, habitués par les querelles antérieures à attacher la plus grande importance précisément aux questions que l'Hénoticon avait laissées indécises, ne pouvaient pas se contenter de les y voir ramenées à des principes plus généraux et, au fond, omises. Il en résultait que les différents systèmes restaient toujours dominants dans les différentes Eglises : en Egypte on s'en tenait à l'ancien système et on rejetait le concile de Chalcédoine, tandis qu'on l'acceptait à Constantinople ; en Orient, les opinions étaient partagées. Malgré toute cette diversité d'opinion, l'Hénoticon maintenait cependant le calme entre toutes les Eglises appartenant à l'empire grec. Mais à Rome il était toujours vu de très-mauvais œil comme étant une œuvre du Monophysisme, et cette disposition hostile ayant aussi trouvé faveur à Constantinople, Justin I se vit obligé de révoquer l'Hénoticon, en 519, et de reconnaître formellement de nouveau le concile de Chalcédoine. Cela rendit dès lors évidente la désunion qui jusqu'à ce moment était restée cachée ; les Monophysites se séparèrent des adhérents du concile de Chalcédoine et formèrent, dans le cours du VI[e] siècle, en Egypte, en Syrie et en Arménie, des sociétés ecclésiastiques distinctes, qui existent maintenant encore sous le nom d'Eglises *Copte*, *Ethiopienne*, *Jacobite* et *Arménienne*. Tous ces Monophysites se rattachent au système de Cyrille, mais rejettent Eutychès comme hérétique.

L'empereur Justinien fit tout ce qu'il put pour déterminer les Monophysites à revenir à l'Eglise catholique, et presque toutes ses ordonnances en matière de foi avaient pour but d'écarter ce qui, dans l'Église catholique, semblait pouvoir choquer particulièrement ce parti. Ses efforts manquèrent sans doute leur but principal, mais eurent cependant quelques résultats durables pour la dogmatique catholique. Ainsi, il y avait une formule à laquelle tenaient beaucoup les Monophysites, celle de θεὸς ἐσταυρώθη. Ils l'avaient insérée dans le Trishagion (cantique solennel de l'Eglise grecque), et reprochaient aux catholiques, qui

hésitaient à s'en servir, de croire qu'un autre avait fait des miracles et qu'un autre était mort. C'était cependant une inconséquence de la part des Catholiques et une simple peur mal fondée d'une formule monophysite qui les avaient fait hésiter à s'en servir, puisque les raisons par lesquelles on la justifiait, étaient précisément celles qui avaient fait généralement admettre la dénomination de θεοτόκος, donnée à Marie. C'est ce qui conduisit aussi les moines scytes (519-521) à insister beaucoup sur la formule « qu'un seul de la Trinité avait été crucifié ; » leurs efforts furent du reste infructueux, aussi bien à Constantinople qu'à Rome, parce qu'on redoutait le caractère monophysite de la formule. Justinien décida cependant, dans une loi (533),[1] que Jésus-Christ, qui est devenu homme et qui a été crucifié, — *unum esse ex sancta et consubstantiali trinitate ;* et depuis lors, l'admission de cette formule dans l'Eglise fut assurée ; elle fut d'ailleurs confirmée par le cinquième concile œcuménique, à Constantinople (553).

La condamnation des trois chapitres[2] par Justinien (544), ne se fit non plus que par égard pour les Monophysites, parce que chez eux on avait une très-grande aversion pour Théodore de Mopsueste, regardé comme le véritable auteur du Nestorianisme, ainsi que pour Théodoret et Ibas, comme étant les adhérents de Nestorius. Quels qu'aient été les désordres et les divisions que la querelle des trois chapitres entraîna à sa suite, et qui ne laissèrent pas que de durer longtemps, la dogmatique n'y fut nullement intéressée. Peu de temps avant sa mort, Justinien se laissa même entraîner à rendre une décision qui devait aussi être acceptée par l'Eglise catholique sur une question en litige qui s'était élevée entre les Monophysites d'Egypte. Il était généralement admis que Christ, après sa résurrection, avait eu un corps exempt de toutes les faiblesses, de toutes les infirmités humaines ; mais parmi les évêques monophysites qui, après leur expulsion d'autres contrées, s'étaient rassemblés en grand nombre en Egypte, où passant leur temps dans l'inaction et très-rapprochés les uns des autres, ils tombaient dans toutes sortes de spéculations oiseuses, s'était

[1] Cod. I, 1-6. — [2] V. note XXVIII.

élevée la question de savoir si le corps de Christ n'avait pas été absolument exempt de toute infirmité (ἄφθαρτον) et s'il n'avait pas possédé cette perfection même avant la résurrection. Parmi les Monophysites, il y en avait toujours eu quelques-uns que l'affirmation d'une seule nature en Christ avait conduits à admettre que Christ avait eu un autre corps que le reste des hommes. Plusieurs avaient même eu l'idée d'un corps simplement apparent; mais alors un parti adopta l'opinion des anciens alexandrins, en particulier de Clément, d'après laquelle le corps de Christ, pour être un instrument convenable du Logos, devait avoir été exempt de tous les besoins et de toutes les infirmités corporelles, par conséquent aussi de la corruptibilité, de même que le corps d'Adam l'avait été avant la chute; que ce corps n'avait par conséquent pas été de même nature que le nôtre, mais qu'en tant qu'incorruptible il avait été de même nature que la divinité, et qu'il n'y avait eu ainsi en Christ qu'une seule οὐσία, et non pas seulement une seule φύσις. C'est ce qu'affirmait *Julien*, précédemment évêque d'Halicarnasse, qui pensait que Jésus n'avait éprouvé la faim, la soif, la douleur, etc., que par le fait de sa propre volonté, et non à cause d'une nécessité corporelle, attendu que son corps, par suite de son union avec la divinité, devait avoir été naturellement exempt de toutes ces impressions. Cela semblait supposer l'idée d'un corps seulement apparent, et c'est ce qui fit donner aux partisans de cette doctrine le nom de Ἀφθαρτοδοκῆται. Ils trouvèrent un adversaire dans Sévère, ancien évêque d'Antioche, qui fit cause commune avec la majorité des Monophysites. Sévère soutenait que le corps de Jésus avait eu une même nature que la nôtre, qu'il avait été par conséquent sujet aux mêmes impressions et aux mêmes nécessités corporelles, et qu'il avait été par lui-même corruptible. Ses adversaires lui reprochaient bien d'adorer ainsi quelque chose de périssable, ce qui leur faisait nommer son parti φθαρτολάτραι, mais cela n'empêcha pas ce parti de rester dominant parmi les Monophysites. Justinien n'en voulut pas moins faire admettre au rang des doctrines orthodoxes de l'Eglise catholique, la doctrine des Aphthartodocètes, bien qu'elle se trouvât en complète contradiction avec le système dogmatique de cette Eglise (564).

La plupart des évêques Orientaux furent assez serviles pour consentir à approuver ce nouvel article de foi impérial ; mais la mort de Justinien (265) mit fin aux efforts que l'on faisait dans ce sens.

§. 69. Suite.

3. Histoire de la doctrine pendant les querelles monothélites.

Un nouvel essai fait par l'empereur Héraclius, de réconcilier les Monophysites avec l'Église catholique, eut pour résultat une nouvelle querelle dans le sein de cette dernière, mais cependant aussi un plus grand développement de la doctrine de la personne de Jésus.

Pendant le séjour que fit Héraclius en Arménie et en Syrie (dep. 622), lors de son expédition de Perse, quelques évêques monophysites lui firent remarquer que la doctrine des deux natures était particulièrement choquante pour eux, parce qu'il en résultait aussi deux sortes de volontés en Christ : une volonté divine et une volonté humaine, et qu'on ne pouvait pas imaginer deux sortes de volontés sans admettre aussi deux personnes. Jusqu'alors la question de savoir s'il y avait en Christ une ou deux volontés n'avait point encore été agitée dans l'Église catholique. Le patriarche de Constantinople, Sergius, interrogé à cet égard, trouva chez les plus anciens docteurs de l'Église plusieurs passages qui étaient favorables à la doctrine d'une seule volonté. Dès lors, l'empereur se prononça, sans balancer, en faveur de cette doctrine, dans laquelle il croyait trouver un moyen de réconcilier les Catholiques et les Monophysites. Il défendit d'enseigner à l'avenir deux volontés, et nomma patriarche d'Alexandrie un évêque nommé Cyrus, qui avait les mêmes opinions et qui, au moyen d'articles dans lesquels était énoncée la doctrine d'une seule volonté, réunit les Sévériens d'Alexandrie à l'Église catholique (633). Cette doctrine fut d'abord assez généralement bien accueillie ; l'évêque de Rome, Honorius, se déclara lui-même pour elle ; mais quant cette réunion se fit en Egypte, un moine palestinien, nommé Sophronius, qui se trouvait alors dans ce pays, s'en montra grandement scandalisé, parce que la doctrine d'une seule

volonté détruisait l'intégralité de la nature humaine et conduisait à l'Apollinarisme. Devenu patriarche de Jérusalem en 634, Sophronius put donner un plus grand poids à son opposition et la répandre plus généralement ; et comme elle pouvait réellement se justifier par des raisons dogmatiques, Sergius et Honorius commencèrent à désirer qu'on laissât tomber l'expression controversée. Mais une fois la question soulevée, il était difficile d'empêcher qu'elle ne fût examinée et étudiée parmi les Grecs si portés aux spéculations théologiques. Au lieu d'arriver à un accord, Héraclius n'avait donc produit qu'une plus grande discorde. Pour l'apaiser, il publia une Ἔκθεσις, rédigée par Sergius (638), dans laquelle il faisait fortement ressortir l'unité de la personne de Christ, ramenait tous les actes accomplis par elle (ἐνέργειαι) à ce seul Christ, et défendait d'enseigner à l'avenir deux sortes d'actions. Il y établissait en même temps de la manière la plus péremptoire qu'il n'y avait en Christ qu'une seule volonté (θέλημα), c'est-à-dire que sous le rapport moral, il y avait en lui une volonté unique ne se contredisant jamais elle-même. Or, en proclamant ainsi l'unité de la volonté, bien qu'il ne s'agît que d'une unité morale, et en repoussant toute espèce de dualité, cette Ἔκθεσις était toujours en faveur des partisans d'une seule volonté ou des Monothélites, et ne pouvait pas par conséquent contenter et apaiser le parti contraire qui, depuis la mort d'Honorius, avait son siège principal à Rome. Un plus grand esprit d'impartialité régnait dans une ordonnance (τύπος) que Constant II publia en 648, et qui interdisait absolument de parler encore à l'avenir d'une ou de deux volontés, sans donner la préférence à une théorie sur l'autre ; mais il était impossible d'obtenir par ce moyen un calme durable. Car du moment qu'on était persuadé que de pareilles questions étaient du domaine de la foi chrétienne et que le salut dépendait de la manière dont on les résolvait, il était impossible d'empêcher par des décisions impériales qu'on les discutât ou qu'on se prononçât pour ce qu'on regardait comme un élément de la vérité qui sauve.

Pour terminer le débat, Constantin Pogonat réunit enfin, en 680, à Constantinople, le sixième concile œcuménique qui, en prenant pour base les développements de la doctrine contenus

dans un écrit, que l'évêque de Rome, Agathon, avait adressé à l'empereur, se prononça en faveur des deux volontés en Christ, en reconnaissant que de même que Jésus, qui était un, avait deux natures, il avait aussi deux volontés. C'est ce que cherche à prouver longuement l'évêque Agathon dans l'écrit mentionné; il y dit: « que la volonté appartient aux *proprietatibus naturarum*, » et que tout ce qui appartient à celle-ci doit être double en Christ à cause de sa double nature; que si l'on voulait considérer la volonté comme une *proprietas personalis*, il faudrait admettre trois volontés dans la Trinité, ce qui serait absurde; que les deux volontés qui sont en Christ ne sont ni en contradiction ni en lutte l'une avec l'autre; mais que la volonté humaine se subordonne à la volonté divine et la suit; que ces deux volontés subsistent par conséquent en Christ à côté l'une de l'autre, aussi peu mêlées, aussi peu sujettes au changement, mais en même temps aussi peu séparées, aussi peu disjointes que les deux natures.

Avec cette décision s'arrêta le développement des définitions générales sur la personne de Christ. La doctrine monothélite se maintint encore, mais seulement chez les Maronites du Liban, par conséquent en dehors de l'Eglise catholique.

§. 70. De la rédemption par Christ.

A l'égard des bienfaits auxquels Christ nous a fait participer, les mêmes idées que nous avons trouvées dans la précédente période, d'après lesquelles Christ a détruit la puissance qu'exerçait sur nous le démon et nous a assuré de nouveau la vie et l'immortalité, se reproduisent souvent encore dans la période actuelle. Les opinions sur la manière dont Christ a opéré le salut demeurent tout aussi divisées que précédemment, mais reçoivent cependant un plus large développement.

1. *L'idée que Jésus nous a enlevés au diable* se trouve chez la plupart des docteurs de l'Eglise de cette époque, mais présentée sous toutes sortes de formes. Les Pères de l'Église grecque, *Cyrille* de Jérusalem, *Basile*, *Grégoire* de Nysse, conservent l'ancienne idée d'une rançon déjà émise par Origène et que s'approprient aussi Jérôme et Rufin. D'après cette idée, les péchés

des hommes les ayant rendus esclaves du démon, celui-ci consentit à échanger toute l'humanité contre Jésus, parce que, bien que ne pressentant pas sa divinité, il trouvait chez lui des qualités bien plus sublimes que chez tous les autres hommes. Mais il ne put pas conserver Jésus en son pouvoir, parce que l'apparition de la divinité en lui l'effraya. Quoique *Grégoire de Nazianze* [1] ait attaqué très-vigoureusement cette idée, comme indigne de Dieu, on ne la rencontre pas moins encore assez fréquemment dans l'Église grecque pendant cette période. Mais on trouve de tout autres idées sur ce sujet dans l'Église latine. Ici, quelques-uns admettent que le diable ayant outrepassé son pouvoir en faisant mettre à mort Jésus, qui n'avait commis aucun péché, a, par cette raison, perdu sa domination sur les hommes. C'est Augustin qui développe le plus largement cette idée.[2] De même, dit-il, que, d'après les droits de la guerre, le vaincu devient esclave du vainqueur, de même Adam, quand il se fut laissé vaincre par le péché, tomba sous la domination du diable; et comme les enfants des esclaves appartiennent au maître, la domination de Satan s'étendit de même sur les descendants d'Adam. En vertu de sa toute-puissance, Dieu aurait pu sans doute détruire cette domination, mais c'eût été contraire à la justice. Or, comme cette puissance reposait uniquement sur le péché, il s'en suivit que le diable, en faisant saisir et mettre à mort Jésus, qui était complétement innocent, outrepassa son pouvoir et perdit alors, avec raison, toute puissance sur ceux qui croient en Christ. Telle est aussi l'idée d'Hilaire de Poitiers, de Léon-le-Grand et de Grégoire-le-Grand. *Une autre manière d'envisager* la rédemption était celle qui la décrivait comme le résultat d'une lutte dans laquelle Jésus avait vaincu Satan. Il l'a vaincu, en ne se laissant pas entraîner par lui au plus petit péché; par cette victoire, il a réparé la défaite subie par Adam et a détruit, par suite aussi, la domination que Satan avait fondée sur cette défaite. Nous trouvons aussi cette manière de voir chez Hilaire, Léon-le-Grand et Grégoire-le-Grand, et, parmi les Grecs, chez Théodoret.

[1] Orat. 42. — [2] De trinit. XIII.

2. Mais ce qui ne se maintint pas moins, ce fut l'*idée* que la rédemption consistait dans l'acquittement d'une dette contractée envers Dieu, ou dans la mort du Fils, par laquelle il s'était offert comme victime pour les péchés des hommes, idée qu'avait déjà émise Irénée, et de laquelle s'est développée plus tard la doctrine de l'Église d'une ***satisfactio vicaria***. Voici la théorie qu'exposent déjà sur ce sujet Athanase[1] et Cyrille de Jérusalem.[2] Dieu avait menacé les hommes de la mort s'ils devenaient pécheurs. La véracité de Dieu ne pouvait pas permettre que cette menace ne fût pas accomplie. D'un autre côté, il était contraire à son amour pour l'humanité d'abandonner à la perdition tous les hommes créés par lui. Il trouva donc le moyen de maintenir à la fois sa véracité et son amour en laissant mourir Jésus à la place des hommes. Cette manière de voir se trouve aussi parfois, mais sous une forme moins explicite, chez Eusèbe de Césarée, Grégoire de Nazianze, Cyrille d'Alexandrie et Chrysostôme. Cyrille d'Alexandrie dit[3] que la loi déclarant le transgresseur maudit et tout se trouvant sous le coup de cette malédiction, Christ, qui à lui seul valait autant que le monde entier (ὁ τῶν ὅλων ἀντάξιος), s'était chargé de cette malédiction et avait, par sa mort, effacé les péchés de tous les hommes. Quant à ce qui concerne la dignité divine de Jésus, plusieurs Pères de l'Église affirment déjà alors qu'il a plus fait par sa mort que n'exigeait la rédemption des hommes. Cyrille de Jérusalem dit[4] que l'iniquité des pécheurs n'a pas été aussi grande que la justice de celui qui a donné sa vie pour nous, et Chrysostôme[5] que Christ a beaucoup plus payé pour nous que nous ne devions, et qu'il a été pour nous ce que l'Océan est à l'égard d'une goutte d'eau.

3. Ce qui se perpétuait encore, c'était l'*idée* que ***Christ***, en s'unissant pour ainsi dire physiquement avec l'humanité par son incarnation, avait apporté aux ***hommes l'immortalité***, même celle du corps, ou du moins la possibilité pour le corps de continuer à exister perpétuellement après la résurrection. Les Pères de l'Église considèrent pour ainsi dire l'espèce humaine

[1] De incarnat. Christi. — [2] Catech. XII, §. 33.
[3] De recta fide. — [4] L. c. — [5] In Ep. ad Rom. hom. X.

comme une masse qui, par le fait que le Fils s'est uni à elle par son incarnation, est revenue à sa perfection originelle et a été rendue immortelle. Grégoire de Nysse est celui qui s'étend le plus sur ce sujet.[1] D'après lui, de même que la mort s'est répandue par un seul homme sur tous les hommes, de même aussi c'est par un seul que la résurrection a commencé à s'étendre sur tous. Lors de sa résurrection, Christ a réuni de nouveau indissolublement l'une avec l'autre l'âme et le corps, et, grâce à son énergique intervention, cet effet s'est répandu sur toute l'espèce humaine. De même que dans le corps humain le changement d'une seule partie a de l'influence sur tout le corps, de même aussi la résurrection d'une partie de l'humanité, qui s'est accomplie en Christ, s'étend sur toute l'espèce humaine. Les autres docteurs se prononcent sans doute d'une manière moins explicite sur ce sujet, mais s'accordent cependant à reconnaître que l'incarnation de Christ est la cause de notre immortalité.

Les Pères de l'Église s'appliquaient aussi à faire voir comment Christ avait pu seul accomplir cette rédemption, ayant eu seul toutes les qualités nécessaires pour cela. Mais, d'un autre côté, dans les discussions sur la personne de Christ, ils cherchaient quelquefois à faire voir qu'il devait nécessairement avoir eu, pour accomplir la rédemption, certaines qualités qui lui étaient contestées par tel ou tel parti. Au nombre de ces qualités nécessaires pour l'accomplissement de la rédemption, ils plaçaient 1° la *nature* et la *dignité divines*. C'étaient celles surtout qu'opposaient Athanase et les autres Pères nicéens aux Ariens. Si Christ, disaient-ils, eût été une simple créature, les hommes n'auraient pu obtenir de lui aucune assistance suffisante, puisque lui-même aurait eu besoin d'assistance; il n'aurait pas pu triompher complétement du démon; et les souffrances d'une simple créature n'auraient pas non plus suffi pour opérer la rédemption. C'était de la même manière que l'on raisonnait contre Nestorius, en tirant de sa doctrine la conséquence qu'il n'attribuait qu'à un simple homme (sans y faire participer le Logos) la mort qui a racheté l'humanité. Mais ce qui n'était pas moins nécessaire, c'est

[1] Orat. catechet., c. 16-32.

2° le fait que *Christ a été vraiment homme ;* car ce n'est qu'à cette condition que ce qu'il a fait a pu tourner au salut des hommes ; il fallait pour nous sauver un homme réel, comme le dit Augustin[1] : *ipsa natura suscipienda erat quæ liberanda*. C'est ce que l'on fit valoir en particulier contre Apollinaire, qui refusait à Christ une âme douée de raison. Puisque, lui objectait-on, Christ a sauvé l'homme tout entier, il faut aussi qu'il ait possédé tous les éléments dont l'homme se compose. 3° Ce qui était tout aussi nécessaire, c'était que Christ, comme homme, *fût exempt de tout péché*, car autrement il n'aurait pas pu délivrer les hommes du péché. 4° Cyrille de Jérusalem trouvait déjà qu'il convenait que *Christ fût né d'une vierge*,[2] attendu que comme la mort était entrée dans le monde par une vierge, Eve, il fallait aussi que la vie vînt par une autre vierge. Mais Augustin a su tirer encore de ce fait un plus grand parti pour son système. D'après lui, le péché originel se répand par la *concupiscentia* qui préside à la copulation, et par la conception qui est quelque chose d'impur. Dès-lors, le fait que Jésus avait été conçu du Saint-Esprit par une vierge, sans concours d'aucun homme, lui semblait être la raison pour laquelle il était resté exempt du péché originel ; d'un autre côté il trouvait ce genre de conception nécessaire pour qu'un homme pût naître pur et sans tâche.

Quant à la sphère de la rédemption opérée par Christ, l'opinion d'Origène qu'elle ne s'étendait pas seulement sur les hommes, mais sur tous les êtres doués de raison, soutenue par Didyme et Grégoire de Nysse, fut rejeté par d'autres docteurs, et, à la suite des querelles origénistes, rangée au nombre des hérésies d'Origène. — Il était généralement reconnu que nul ne pouvait être sauvé que par Christ ; le seul qui professât à ce sujet une autre opinion était Grégoire de Nysse qui disait[3] que l'incarnation de Christ n'eût pas été nécessaire, si tous les hommes avaient vécu comme Moïse, Paul, etc. Augustin insista tout particulièrement sur ce que les hommes pieux de l'Ancien-Testament ont été sauvés par Christ en croyant en lui, qui devait venir, de même que nous croyons en lui qui est venu ; il affirme positivement

[1] De vera relig., c. 16. — [2] Catech. XII, §. 15. — [3] Contra Apollinarem.

que nul ne peut avoir le salut que par Christ. En exposant la doctrine de ce Père sur le salut opéré par Christ, nous entrerons dans plus de détails sur son opinion que la rédemption ne concerne que les élus et que les réprouvés en sont à jamais exclus.

Il y a encore une question que soulèvent bien des Pères de cette période, à savoir si l'incarnation et la mort de Christ ont été absolument nécessaires pour opérer la rédemption, ou si Dieu n'aurait pas pu choisir d'autres moyens pour sauver les hommes de la perdition. La plupart sont d'avis qu'il aurait pu sans doute arracher les hommes à leur misère par d'autres moyens et même par un simple acte de sa volonté, mais que la rédemption par Christ avait été le moyen le plus digne de Dieu et le plus salutaire aux hommes. Augustin traite même d'insensés ceux qui niaient que Dieu aurait pu choisir un autre moyen ; tandis que *Cyrille d'Alexandrie*, *Léon-le-Grand* et *Basile-le-Grand* soutiennent que celui-là était le seul possible. Il n'y a cependant ici aucune contradiction réelle ; car les premiers en déclarant l'incarnation de Christ le moyen le plus digne de Dieu, en expriment aussi la nécessité morale, et les autres, en soutenant celle-ci, ne veulent pas nier que Dieu, si on n'a égard qu'à sa toute puissance, aurait pu l'opérer par un autre moyen.

§. 71. Économie du salut.

Les idées de l'économie du salut par Christ restaient sans doute les mêmes dans les points principaux, mais subissaient différentes modifications dans les points secondaires. La condition pour entrer dans l'Eglise et pour avoir part aux bienfaits du catholicisme, était toujours le *baptême*, qui était censé garantir une complète rémission de tous les péchés précédemment commis, et communiquer en même temps la grâce de Dieu ou une certaine force divine pour résister à la tentation ; mais on n'était admis au baptême que sous la condition de la repentance et de la foi. Les péchés commis après le baptême devaient être effacés par la *pénitence*, qui, à son tour, devait s'unir à la foi et aux bonnes œuvres. Ainsi ce qu'on exigeait comme qualités permanentes du chrétien, c'était la pénitence, la foi et les bonnes œuvres.

On concevait presque généralement la foi comme l'assentiment donné à la vraie doctrine chrétienne, c'est-à-dire à l'orthodoxie; aussi donne-t-on à cette doctrine elle-même le nom de foi; ce qui porte Augustin à distinguer la *Fides qua creditur* de la *Fides quæ creditur.* Il en résulte que chez la plupart des Pères la foi n'est qu'une affaire d'intelligence, et diffère beaucoup de la πίστις paulinienne, c'est-à-dire de l'abandon sincère du cœur à Dieu et à Christ et de la complète appropriation des vérités chrétiennes du salut. Il est vrai que ce fut Paul qui le premier attacha cette idée au mot grec de πίστις, et de là vint que la signification ordinaire de ce mot remplaça plus tard celle que lui avait donnée cet apôtre. Augustin donne encore jusqu'à un certain point à la πίστις, un caractère moral, en entendant par la foi la confiance aux promesses de Dieu,[1] ou l'assurance que Dieu nous accordera tout ce qui est nécessaire à notre salut;[2] mais cela est cependant encore fort éloigné de l'idée paulinienne. Toutefois, quelque affaiblie que fût l'idée de la πίστις, et à quelque distance qu'elle restât de ce qu'elle devait être d'après Paul, on reportait cependant toutes les promesses faites à la πίστις paulinienne à l'orthodoxie, considérée alors comme étant la vraie πίστις. Tous les Pères étaient d'accord à reconnaître que cette foi était indispensable pour obtenir la félicité éternelle, et que sans elle le baptême lui-même était inefficace. Quant au baptême des enfants, Augustin trouve moyen de le justifier en disant que la foi des parrains leur est imputée.

Avec cette manière de concevoir la foi, les *bonnes œuvres* n'étaient plus considérées comme quelque chose qu'on ne pouvait pas en séparer et qui devait nécessairement en émaner comme le fleuve de sa source. Elles étaient sans doute regardées comme une chose nécessaire, mais comme une chose indépendante de la foi, et exigée avec elle. Ainsi, Cyrille de Jérusalem dit[3] que la religion se compose de deux parties : la foi orthodoxe et les bonnes œuvres; et que l'une de ces parties sans l'autre ne saurait être agréable à Dieu. D'après Augustin, de fort bonnes mœurs sans foi ne sauraient

[1] De catechizandis rudibus, c. 24. — [2] De spiritu et littera, c. 32.
[3] Catechet. IV, §. 2.

profiter à l'homme. Alors même qu'un homme serait de beaucoup inférieur aux autres à l'égard de la conduite et des œuvres, du moment qu'il possède la foi et quelques bonnes œuvres, il obtiendra la félicité, à laquelle ne saurait parvenir un homme ayant accompli les meilleures œuvres, mais qui n'a pas la foi.

Pour les péchés commis après le baptême, il n'y avait, d'après l'opinion générale, aucun autre remède que la *pénitence*, qu'Augustin regarde comme un châtiment que l'homme s'impose lui-même pour arriver par ce moyen à être dispensé des châtiments divins.[1] Augustin[2] divise ces péchés en *peccata mortalia*, péchés mortels — (expression empruntée à Jean, 5, 16. ἁμαρτία πρὸς θάνατον), — c'est-à-dire péchés impliquant violation des lois du décalogue, par suite un abandon de la foi agissante par la charité, et ayant pour conséquence, s'ils ne sont pas expiés par la pénitence, la mort éternelle, la damnation; et en *peccata venalia*, péchés véniels, comprenant toutes les fautes moins graves dont aucun homme n'est exempt. Les premiers doivent être expiés au moyen de pénitences ordonnées par l'Église : le pécheur doit s'abstenir de la Sainte-Cène et se laisser imposer par les prêtres l'espèce de satisfaction qu'il doit donner pour être délié par les clefs de l'Église. La seconde espèce de péché peut être expiée par le fidèle même au moyen d'aumônes, du jeûne et de la prière; et comme ces péchés sont constamment commis par les hommes, cette pénitence doit aussi continuer pendant toute la vie. La pénitence s'exerce par la confession, la contrition du cœur, le jeûne, la prière et l'aumône. Ces trois dernières choses sont surtout recommandées comme les moyens les plus certains pour expier les péchés, et déjà à cette époque bien des Pères de l'Église recommandent si exclusivement l'aumône, qu'il semble que la faire suffit pour purifier les hommes d'une manière presque magique. L'expression tirée de Daniel, 4, 24 : *peccata tua eleemosynis redime*, était déjà devenue très-habituelle. Ainsi Ambroise[3] dit : « Nous avons plusieurs moyens pour racheter nos péchés; si vous avez de l'argent, rachetez vos péchés, etc. »

[1] Ep. 153, §. 6. — [2] Sermo, 351. — [3] De Elia et jejunio, c. 20.

Salvien[1] présente déjà la libéralité envers les églises et les couvents comme le meilleur moyen de gagner la miséricorde de Dieu.

Il était généralement admis, contrairement aux idées des Novatiens, que la pénitence est possible à tous les hommes, même aux pécheurs les plus endurcis. D'après Chrysostôme, on peut se convertir encore sur le lit de mort, même au dernier souffle de la vie;[2] ce que conteste cependant Fauste, évêque de Riez, par la raison qu'alors aucune satisfaction ne pourrait plus être donnée pour les péchés.[3]

Parmi les erreurs qui se rattachent, à cette époque, à la doctrine de l'économie du salut, nous avons à signaler :

1. L'opinion déjà née dans la période précédente, et complétement développée depuis lors par le monachisme, qu'il y a une vertu supérieure et une vertu inférieure. Les Pères de cette époque, notamment Grégoire de Nazianze, Ambroise et Augustin, font déjà une distinction très-tranchée entre les commandements et les conseils évangéliques. D'après eux, les premiers doivent être observés sans réserve par tous les Chrétiens, tandis que les seconds sont laissés au libre choix de chacun, mais font gagner à ceux qui les pratiquent une plus haute récompense.

2. L'opinion que l'intercession des saints qui sont morts est très-utile aux pécheurs pour obtenir miséricorde auprès de Dieu. On avait toujours attribué une grande vertu à l'intercession des martyrs, parce qu'ayant lavé tous leurs propres péchés par leurs souffrances et leur mort, ils étaient purs devant Dieu et pouvaient par suite attendre avec plus de certitude que tous les autres hommes l'exaucement de leurs prières. Origène avait déjà ajouté à cela la conjecture qu'après leur mort les martyrs procuraient constamment, par leur intercession, des secours et des forces aux vivants pour l'œuvre de leur sanctification. Toutefois, on s'était longtemps contenté de demander aux martyrs leur intercession quand ils étaient encore vivants; mais au IVe siècle se répandit la croyance qu'on pouvait aussi faire connaître ses vœux

[1] Adversus avaritiam.— [2] In Psalm. 50, hom. II. — [3] Ep. ad Paulinum.

à ceux qui étaient morts; dès lors, l'invocation des saints, recommandée avec une prédilection particulière par les orateurs et les poètes, commença à devenir générale en s'alliant au culte des reliques et des images; elle ne tarda pas à prendre un caractère très-superstitieux et favorisa singulièrement la paresse morale, portant bien des chrétiens à rechercher plutôt l'intercession des saints qu'à travailler à leur propre développement moral.

§. 72. Des moyens qu'ont les hommes de remplir les conditions du salut chrétien et des effets de la grâce.

1. Doctrines antérieures à Augustin.

Les docteurs de l'Église du IVe siècle s'accordent à reconnaître que la vertu et la piété de l'homme ont leurs racines dans sa libre volonté, mais que cette volonté est soutenue et fortifiée par la grâce divine. Parmi les effets de cette grâce, ils comptent aussi bien les forces naturelles que Dieu nous a données, les lumières qu'il a répandues sur nous par le Christianisme, la rémission des péchés, etc., que l'action directe de Dieu sur l'âme, par laquelle celle-ci est excitée à faire le bien et douée des forces nécessaires pour l'accomplir. Quant à la mesure dans laquelle la volonté de l'homme et la grâce contribuent chacune pour leur part au bien, nous ne trouvons aucun docteur qui se prononce à cet égard d'une manière décisive; cependant, tous les Pères de l'Église antérieurs à Augustin reconnaissent que le bien commence par la libre résolution de l'homme, qui est ensuite soutenue par la grâce. Ambroise dit expressément que la repentance a lieu avant la grâce (*præcedit pœnitentia, sequitur gratia — debet enim pœnitentia prius damnare peccatum, ut gratia possit absolvere*).[1] Presque tous les Pères de l'Église de cette période trouvent aussi le principe de la *foi* dans la libre volonté de l'homme. Cyrille de Jérusalem dit[2] que la grâce a besoin, pour s'exercer, de trouver des croyants, que quand Dieu trouve une bonne conscience il envoie alors la grâce; Macaire,[3] que l'homme doit nettoyer son âme comme le cultivateur son champ, pour

[1] Epp. lib. IX. Ep. 76. — [2] Catech. I, §. 3. — [3] De libertate mentis.

pouvoir attendre de Dieu la semence de la grâce; Chrysostôme,[1] que nous devons d'abord choisir le bien, et qu'alors Dieu agit de son côté; qu'il ne devance pas notre volonté, afin que notre liberté n'en souffre pas, mais que quand nous avons choisi, il nous accorde un grand appui. Il y a chez ces Pères des passages où ils semblent tout attribuer aux propres efforts de l'homme, et d'autres, au contraire, où ils paraissent tout rapporter à la grâce divine; ils s'expriment dans l'un ou dans l'autre sens, selon qu'ils trouvent nécessaire de faire ressortir l'action de l'homme ou celle de Dieu. Celle-ci était toujours présupposée; si l'on n'en parlait pas, c'était parce qu'on en reconnaissait la nécessité d'une manière trop exclusive; c'est ce qui fait dire à Chrysostôme [2] que lorsqu'on attribue tout à Dieu (dans l'œuvre de notre sanctification), cela n'a lieu que d'après une manière de parler figurée fort usitée, de même qu'on attribue, par exemple, la construction d'une maison à l'architecte seul, parce que c'est lui qui en est le principal auteur, bien que d'autres, tels que les ouvriers et le propriétaire de la maison, y aient aussi contribué.

Les Pères de l'Eglise latine, antérieurs à Augustin, s'accordent complétement avec les Pères de l'Eglise grecque à reconnaître que la repentance et le premier développement de la foi doivent dériver de l'homme lui-même; et Augustin ne peut nier[3] qu'il a également, à une autre époque, attribué à l'homme le commencement de la foi. Il n'y a qu'Ambroise qui s'écarte de l'opinion de tous ces Pères antérieurs à Augustin, en enseignant[4] que la force de Dieu doit coopérer avec les efforts de l'homme (même dans le développement des premiers germes du bien). Son opinion est (v. plus haut) que la repentance est, dans le principe, uniquement l'affaire de l'homme, qui doit reconnaître et déplorer la misère dans laquelle l'ont plongé ses péchés, mais qu'il ne peut pas y remédier seul; pour le premier commencement du bien, c'est-à-dire pour la foi, il faut que la grâce divine lui vienne en aide. Il ne nie pas sans doute que la volonté y doive être active, mais il reconnaît cependant une action de la grâce dès le commencement

[1] Hom. XII in ep. ad Hebr. — [2] L. c.
[3] De prædest. sanctorum, c. 3. — [4] Comm. in Lucam lib. II, c. 14.

de la foi. Conformément à ces principes sur les rapports de la grâce divine et de la volonté humaine, ces Pères professaient à l'égard de la prédestination divine les opinions suivantes :

1° D'après eux, elle s'appuie sur la prescience de Dieu. Ayant prévu quel usage les hommes feraient de leur liberté et des moyens qui leur ont été accordés pour faire le bien, il les a par suite prédestinés au salut ou à la damnation.

2° La rédemption de Jésus ne s'étend pas seulement sur un certain nombre d'élus, mais Christ est mort pour tous les hommes, et s'ils ne sont pas tous sauvés par lui, la faute n'en doit être imputée qu'à eux. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, mais il n'y contraint personne. Pour écarter la contradiction qu'il semblait y avoir dans ce fait que Dieu avait voulu que tous les hommes fussent sauvés, et que tous ne l'étaient cependant pas, Chrysostôme faisait déjà la distinction, très en usage plus tard dans la dogmatique, entre la volonté *précédente* et la volonté *subséquente* de Dieu *(voluntas antecedens et consequens)*.[1] A propos de ces paroles de l'épître aux Ephésiens, I, 5 : κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θεληματος αὐτοῦ, il dit θέλημα πρῶτον τὸ μὴ ἀπολέσθαι ἡμαρτηκότας · θέλημα δεύτερον τὸ γενομένους κακοὺς ἀπολέσθαι. La première volonté ou la volonté précédente est celle par laquelle Dieu veut en général, mais sous certaines conditions, le salut de tous les hommes ; la seconde ou la conséquente est celle par laquelle, selon le mérite des hommes, il leur adjuge réellement la félicité ou la condamnation.

2. Systèmes pélagien et augustinien.

L'objet capital du débat entre Pélage et Augustin était la question de savoir par quoi étaient produites la foi et la vertu dans l'homme.

Pélage qui attribuait encore à l'homme les facultés morales que Dieu lui avait données en le créant, donnait naturellement, dans le développement de la foi et de la vertu, la plus grande part à la volonté libre. Que l'homme puisse faire le bien, c'est ce qui, d'a-

[1] In ep. ad Ephes. hom. I.

près sa doctrine, lui vient uniquement de Dieu; mais qu'il le veuille et qu'il le fasse réellement, c'est ce qui dépend de la liberté de l'homme lui-même. Les Païens ne devaient leur vertu qu'à leur nature morale; les Juifs trouvaient, en outre, un nouvel appui dans leur loi qui leur donnait une connaissance plus exacte du juste et de l'injuste; les Chrétiens obtiennent de plus l'assistance de la grâce divine, en sorte que quand la volonté choisit le bien, la grâce divine lui vient en aide. Les Pélagiens employaient comme les premiers Pères l'expression de *grâce* dans des acceptions diverses; il est incontestable qu'ils l'entendaient particulièrement des forces et des dispositions morales naturelles, ainsi que des révélations du Christianisme; mais quand Augustin leur reproche[1] de borner uniquement à cela le sens de cette expression, il semble aller trop loin. Il n'avait raison que lorsqu'il disait que les Pélagiens n'admettaient pas comme lui une grâce agissant directement sur la volonté; car ils croyaient qu'elle n'influait directement que sur l'intelligence en l'éclairant, et que de cette manière seulement elle agissait sur la volonté pour la fortifier. — Les Pélagiens repoussaient ainsi toute idée d'une grâce, agissant sur la volonté de l'homme en la déterminant ou en lui faisant violence. D'après eux, le bien doit toujours procéder du libre arbitre, soutenu ensuite par la grâce. Or, ce libre arbitre, quand il est sérieux, peut éviter tous les péchés, ce qui a été constaté par l'expérience, puisqu'il y a eu des hommes qui ont été sans péché. Les Pélagiens attachaient une grande importance à cette possibilité d'éviter tout péché, parce que, disaient-ils, le péché ne pourrait pas être imputé s'il était impossible de l'éviter. — Il résulte clairement de cela que les Pélagiens, de même que les premiers Pères de l'Eglise ne fondaient la prédestination au salut que sur la prescience de Dieu.

Quant à Augustin, il lui était absolument impossible d'accorder quoi que ce fût à la liberté humaine dans l'œuvre de l'amélioration, puisque, d'après sa doctrine, la chute avait radicalement corrompu la nature humaine, anéanti le libre arbitre, et n'avait laissé à l'homme que la liberté de pécher. D'après ces idées, tout

[1] De gratia Christi, c. 3.

ce qu'il y avait de bien dans l'homme ne pouvait lui venir que de Dieu; la doctrine d'Augustin sur l'action que la grâce divine opère dans l'espèce humaine, était par conséquent la suivante. Toute l'humanité étant devenue, par suite de la chute, une masse corrompue *(massa perditionis)*, il n'y a que Dieu qui puisse sauver l'homme de cette corruption et de la damnation qui en est la conséquence. Le seul moyen d'opérer ce salut est la rédemption par Christ; car sans Christ il n'y a aucun salut pour les hommes. Mais l'homme ne peut pas s'approprier lui-même la rédemption; il faut que la grâce divine produise en lui tout ce qui est nécessaire pour cet effet. C'est la grâce qui doit faire naître en lui la repentance ainsi que la foi, et allumer dans son cœur l'amour pour Dieu; c'est elle qui rend de cette manière sa liberté à la volonté, qui peut dès lors vouloir de nouveau le bien. Le baptême a sans doute pour effet une complète rémission des péchés, même du péché originel; mais quand même le baptême enlève la cause du péché originel, celui-ci ne reste pas moins comme penchant au péché, comme concupiscence qui conduit de nouveau l'homme à la perdition, si la grâce divine ne repose pas constamment sur lui. Elle est toujours indispensable, même à l'homme converti, si bien que sans elle il ne peut faire absolument aucune bonne œuvre, ni résister aux tentations de Satan. C'est, en un mot, la grâce qui produit tout ce qu'il y a de bon dans le cœur de l'homme, qui l'y fait germer, croître et se développer. L'homme ne peut ni l'acquérir par son propre mérite, ni lui résister quand elle lui est accordée; elle agit en lui ***insuperabiliter et indeclinabiliter***. Ces effets de la grâce, qui font du pécheur un juste, Augustin les caractérise par l'expression de ***justificatio***, par laquelle il entend désigner à la fois la rémission des péchés et la sanctification.[1] ***Justificat impium Deus***, dit-il, ***non solum dimittendo quæ mala fecit, sed etiam donando caritatem, ut declinet à malo et faciat bonum per Spiritum Sanctum,***[2] ***Gratia Dei justificamur***, ***h. e.***, ***justi efficimur.***

L'homme sera sans doute un jour jugé d'après sa foi et ses œuvres; mais comme la foi et les œuvres sont un don de Dieu, on

[1] Opus imp., II, 165. — [2] Rectratt., II, 33.

est toujours ramené à la volonté de Dieu comme à l'unique fondement du salut des hommes. Augustin ne basait pas par conséquent, comme les Pères qui l'avaient précédé, le décret de Dieu relativement au salut des hommes, sur la prescience de Dieu; mais c'était pour lui une prédestination absolue (*prædestinatio*). Car d'après lui, de la masse qui a été corrompue en Adam, Dieu a résolu de toute éternité de sauver quelques membres par Christ et d'abandonner les autres à la condamnation qu'ils ont méritée, mais sans avoir aucun égard au mérite des premiers, attendu que l'homme n'en peut acquérir aucun sans la grâce divine. Dieu accorde sa grâce aux élus, il les rend justes et saints, et leur donne enfin la félicité; mais il abandonne les réprouvés (*reprobati*) à leur destinée; et comme dépourvus de la grâce de Dieu ils ne peuvent que pécher, ils tombent nécessairement sous le coup de la damnation, sans que Dieu soit l'auteur du mal en eux. Personne ne doit donc se plaindre, quand il ne reçoit pas la grâce divine et tombe ainsi sous la condamnation; car, puisque tous ont mérité d'être condamnés par suite de la faute d'Adam, ce n'est pas donc par une injustice si une partie d'entre eux sont abandonnés; mais c'est un acte de miséricorde quand quelques-uns sont arrachés à la perdition sans qu'ils le méritent. Quand un créancier a plusieurs débiteurs, il peut sans injustice remettre sa dette à l'un d'eux et l'exiger d'un autre; cela dépend de la volonté du créancier, non de celle du débiteur. Or, les hommes sont tous débiteurs de la justice de Dieu, et c'est d'elle qu'il dépend de leur remettre ou de leur faire payer leur dette.

D'après ce système la rédemption opérée par Christ ne profite qu'aux élus; c'est pourquoi Augustin soutenait que Christ n'est pas mort pour tous les hommes, mais seulement pour les élus. A la question : pourquoi l'un est-il élu et l'autre réprouvé, il répond en renvoyant à l'incompréhensibilité de Dieu; et si on lui demande pourquoi Dieu n'élit pas et ne sauve pas tous les hommes, il répond que c'est pour qu'en voyant le sort des réprouvés, les élus comprennent ce qu'ils avaient eux-mêmes mérité, afin de reconnaître qu'ils ne doivent leur salut qu'à la miséricorde de Dieu, et que de cette façon à côté de la bonté de

Dieu se manifeste aussi sa justice. Il ne craint pas même de déclarer à ce sujet que les reprouvés ne sont nés que pour l'avantage des élus (*vasa iræ facti sunt ad utilitatem nascuntur electorum*).[1]

La théorie d'Augustin au sujet de la grâce et de la prédestination découlait si logiquement de sa doctrine du péché originel, que celle-ci étant prouvée, l'autre n'avait plus besoin d'aucune preuve. Néanmoins Augustin s'appuyait sur de nombreux passages scripturaires, dans lesquels il trouvait clairement énoncées ces idées. C'est ainsi qu'en faveur de sa doctrine de la grâce, il alléguait tous les nombreux passages bibliques dans lesquels tous les sentiments et tous les actes des hommes sont immédiatement rapportés à Dieu, comme en étant l'auteur. Pour Pélage, au contraire, ces passages n'indiquaient le plus souvent qu'une action indirecte exercée par la divinité au moyen de la révélation, de la direction des destinées humaines, etc. Ainsi, par exemple, dans ce passage de l'Epître aux Romains (8, 14), invoqué par Augustin : *quicumque Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*, Pélage voyait ceux qui se rendent dignes d'être dirigés par l'Esprit-Saint. Ces paroles de 2 Cor. 3, 5 : *non sumus idonei cogitare aliquid tanquam ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est*, Pélage les entendait comme se rapportant à l'assistance extraordinaire de Dieu, dont avaient joui les Apôtres et sans laquelle le monde entier n'aurait pu les sauver. Dans ces paroles de Phil. 1, 29 : *vobis donatum est pro Christo, non tantum ut credatis, sed etiam ut patiamini*, il trouve exprimée l'idée que l'occasion d'avoir la foi est accordée par Dieu; et ce passage de Phil. 2, 13 : *Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate*, signifie pour lui que Dieu produit la volonté au moyen des avertissements et des promesses, par lesquels il excite la volonté humaine.

Pour prouver l'éternel et absolu décret de Dieu, Augustin s'appuyait en particulier sur Rom. 9, et notamment sur v. 16 : *Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei*, et sur v. 18 : *cujus vult miseretur, et quem vult obdurat*. Et

[1] Contra Julianum, V, 4.

pour repousser l'objection que Dieu agit injustement quand, sans distinguer le mérite, il élit les uns et abandonne les autres à la condamnation, il répète d'innombrables fois dans ses écrits ces paroles de Rom. 9, 20 : *O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit ut quid me fecisti sic? Aut non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud vas in honorem, aliud in contumeliam?* Et Rom. 11, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei : quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus!* Celui d'entre les Pélagiens qui entra dans le plus de développements pour donner à Rom. 9, un sens tel qu'Augustin ne pût plus l'invoquer en sa faveur, fut *Julien.*[1] Il part de l'idée que dans ce passage Paul s'efforce de faire voir aux Juifs comment s'accorde avec la justice divine le fait que Dieu leur a d'abord offert les bienfaits du Christianisme, et que maintenant il y fait participer aussi les Païens. Selon l'apôtre, c'est l'effet du pouvoir de Dieu, en vertu duquel il transforme les peuples et rejette qui il veut. A l'objection que Paul met dans la bouche d'un Juif (v. 18), que rien ne peut donc être exigé de la volonté de l'homme, puisque Dieu fait miséricorde à qui il veut et endurcit qui il veut, l'apôtre répond : « Homme, qui es-tu? etc. », réponse qui contient un reproche à l'adresse de ce juif, qui tirait faussement de ses paroles des conséquences renversant la justice de Dieu. Selon Julien, le sens en est : « Quand même il en serait ainsi que tu te l'imagines, tu devrais encore te soumettre humblement et ne pas vouloir contester avec Dieu? » Enfin, d'après ses explications, Paul montre aussi la justice de Dieu, en disant expressément que si des vases sont faits pour des usages honorables, et d'autres pour des usages vils, c'est en récompense ou en punition de la volonté personnelle. — Un passage auquel Augustin attachait une importance toute particulière, était celui d'Eph. 1, 4, 5 : *Elegit nos in Christo ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate, prædestinans nos in adoptionem Filiorum per Jesum-Christum in ipsum, secun-*

[1] V. Augustini opus imperf. adv., Jul. I, c. 131 ss.

dum placitum voluntatis suæ. Pélage prétend de son côté que dans ce passage il ne s'agit que d'une prédestination conditionnelle, qui, par suite, ne peut nullement être en contradiction avec la volonté humaine; « que Dieu nous a élus pour que nous participions au salut qu'offre le Christianisme, mais à la condition que nous nous en rendions dignes par notre propre force! »

Les Pélagiens ne pouvaient pas manquer d'objections à diriger contre le système augustinien de la grâce et de la prédestination. Ce qu'ils lui reprochaient d'abord, c'est que d'après lui tous les commandements et toutes les défenses étaient sans but, puisque le bien ne dépendait pas de l'homme, mais de la grâce. Augustin accorde le dernier point, mais il voit l'avantage et l'utilité des commandements et des défenses, en ce qu'ils convainquent l'homme de son impuissance, et lui rendent sensible le besoin de la grâce. — Les Pélagiens s'appuyaient ensuite sur ce que l'incrédule, et même les Païens se distinguaient aussi par des vertus, qu'on ne pouvait cependant faire découler que du libre arbitre. Mais Augustin nie l'existence d'aucune véritable vertu chez les Païens, attendu qu'elle ne pouvait provenir que de la foi et de l'amour de Dieu; que les Païens pouvaient faire des actes extérieurement conformes à la loi, mais que comme ces actes n'avaient pour cause que des mobiles impurs, ils ne pouvaient pas passer pour des vertus. — Enfin les Pélagiens objectaient que l'Ecriture-Sainte attribuait souvent de bonnes œuvres au libre arbitre, et qu'en cela elle avait été suivie non seulement par les plus anciens Pères de l'Eglise, mais aussi par Augustin dans ses premiers écrits. Augustin faisait observer de son côté que ces expressions ne devaient être entendues que de la volonté qui est préparée et dirigée dans la bonne voie par la grâce. Parmi les passages de la Bible que les Pélagiens citaient surtout en leur faveur, nous remarquons : Prov. 16, 1 : *Hominis est præparare cor, et a Domino responsio linguæ*; Matth. 7, 7 : *Petite et accipietis, quærite et invenietis, pulsate et aperietur*, passages d'après lesquels ils cherchaient à démontrer que l'homme devait se rendre digne de recevoir le bien avant de recevoir la grâce, tandis qu'Augustin pré-

tendait que la grâce devait avoir déjà précédé cette préparation, cette recherche, ce heurt à la porte, en sorte que tout cela n'était qu'une suite et un effet de la grâce. — Le passage qui donnait à Augustin le plus d'embarras, était celui de 1 Tim. 1, 4 : *Qui omnes vult homines salvos fieri*. Ce qui le prouve, c'est qu'il en donne des explications fort différentes, mais qui toutes sont extrêmement irrationelles et forcées. Ainsi, tantôt il veut que *omnes* soit mis pour *multos* ou pour *omnis generis*, tantôt il veut qu'on attache toute l'importance au mot *vult* et que l'on traduise ainsi : Tous les hommes qui sont sauvés, le sont, parce que Dieu le veut.

3. Destinées de la doctrine après Augustin.

Dans l'Église grecque on restait attaché à l'ancienne doctrine de la grâce et de la prédestination, sans se laisser égarer par le système augustinien. On maintenait que l'homme, dans l'œuvre de sa régénération et de sa sanctification, avait tout autant besoin d'une libre résolution de faire le bien, que de la grâce divine, et l'on continuait à faire dériver la prédestination divine de la prescience de Dieu.

Les *Semipélagiens* s'accordaient aussi avec les Grecs pour reconnaître que le libre arbitre est tout aussi nécessaire à l'homme pour faire le bien que la grâce divine; mais quand il s'agissait de déterminer l'action commune et respective de ces deux éléments, ils prenaient un moyen terme entre le système augustinien et l'ancienne doctrine de l'Église. Cassien admet notamment que le commencement du bien procède, tantôt de Dieu, tantôt de l'homme; que c'est quelquefois Dieu qui fait d'abord naître en nous de bonnes pensées, de bonnes résolutions, sans pourtant exercer sur nous de contrainte, puisque si l'homme doit devenir bon, il faut que sa volonté vienne au devant de Dieu ; que parfois aussi c'est l'homme qui fait les premiers pas, et que c'est alors Dieu qui vient au devant de lui avec son appui ; que dans l'origine de la vertu humaine la liberté est toujours un agent nécessaire. Les doctrines d'Augustin d'une prédestination absolue, de la complète incapacité de l'homme de faire le bien, de la restriction du salut aux seuls élus et des irrésistibles effets de la grâce,

étaient absolument antipathiques aux Semipélagiens. Ils soutenaient au contraire que Dieu veut le salut de tous les hommes, et que si quelqu'un est perdu, cela arrive par sa propre faute et contrairement au dessein de Dieu. Ils cherchaient à lever la difficulté de concilier avec ces idées le sort des enfants morts sans avoir été baptisés, ou de ceux qui, sans que ce fût de leur faute, n'ont pas reçu les lumières du Christianisme, en admettant que Dieu avait prévu qu'ils n'auraient pas été améliorés par le Christianisme, et que c'est par cette raison qu'il les a abandonnés à la condamnation.

Si le Semipélagianisme fut rejeté au synode d'Orange, tenu en 529, le système augustinien rigoureux ne fut pas non plus généralement admis, et tout en conservant les formules augustiniennes, on cherchait cependant bien souvent à leur donner un sens plus modéré. *Junilius*[1] dit formellement que Christ est venu sur la terre pour le salut de tous les hommes, et *Grégoire* de Tours, dans ses récits merveilleux des saints, part sans cesse de l'idée que l'homme doit toujours commencer le bien, et que ce n'est qu'à cette condition qu'il est soutenu par la grâce divine. En développant avec tant de prédilection la doctrine des mérites que les hommes pouvaient acquérir, que les saints s'étaient acquis et que s'acquéraient encore constamment les moines, on devait nécessairement abandonner l'Augustinisme rigoureux, qui était en complète contradiction avec cette doctrine.

§. 73. Des sacrements.

Le mot grec μυστήριον, qu'à l'exemple de la traduction latine de Eph. 5, 32, 1 Tim. 3, 16, Apoc. 17, 7, les Latins avaient rendu par *sacramentum*, signifiait en général, dans le langage ecclésiastique, le saint mystère. Les deux idées renfermées dans ces derniers mots se trouvaient étroitement liées ensemble; car dans l'Église, le mystère était en même temps aussi la chose sainte, c'est-à-dire ce qui n'apparaissait pas sous une forme extérieure, mais qui en était voilé. Ce mot signifiait, par suite :

[1] De partibus divin. legis II, 15.

1° une doctrine incompréhensible, mystérieuse, par exemple τῆς τριάδος μυστήριον, *trinitatis sacramentum*. Ainsi, un écrit d'Ambroise est intitulé : *De incarnationis dominicæ sacramento;* Jérôme *adv. vigilant.* dit : *Omne Christiani dogmatis sacramentum;* 2° une sainte et mystérieuse action, c'est-à-dire une action qui, outre sa forme extérieure, a encore une signification et une vertu religieuses et mystérieuses. On trouve aussi, chez les écrivains ecclésiastiques latins, employée, au lieu de *sacramenta*, l'expression de *sacramenta mysteriorum*, *sacramenti secreta*, *sacramenti mysterium*, pour faire ressortir les deux idées indiquées, celle de la sainteté et celle du mystère. On considérait principalement comme sacrements, dans le second sens, le baptême et la sainte Cène; cependant l'emploi de ce mot n'était point encore bien arrêté, car Augustin donne aussi le nom de sacrement à la consécration des prêtres[1] et au mariage,[2] même à l'exorcisme,[3] à l'*Exsuflatio* et à la *Renuntiatio* dans le baptême, enfin aux cérémonies de l'Ancien-Testament : *Circumcisio carnis*, *sabbatum temporale*, *neomeniæ*, *sacrificia*, *atque omnes hujusmodi innumeræ observationes.*[4] Il donne du sacrement l'explication suivante :[5] *Dicuntur sacramenta*, *quia in eis aliud videtur*, *aliud intelligitur*. *Quod videtur*, *speciem habet corporalem : quod intelligitur*, *fructum habet spiritualem;*[6] et ailleurs : *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.*[7] Denis l'Aréopagite compte six mystères : le baptême, la sainte Cène, l'onction, les ordres ecclésiastiques, l'état monastique, les cérémonies religieuses auprès des morts, et beaucoup de docteurs grecs adoptèrent depuis lors ce nombre.

La doctrine du baptême reçut pendant la période qui nous occupe plusieurs développements nouveaux. On continuait à considérer comme en étant les effets, le pardon de tous les péchés commis antérieurement, la communication du Saint-Esprit et l'assurance de l'immortalité; et comme conditions indispensables pour participer à ces effets produits par le baptême, on exigeait

[1] Contra ep. Parmeniani II, c. 12, §. 28. — [2] De bono conjugali, c. 7. — [3] De peccato orig., c. 40. — [4] Expos. epist. ad Gal. 3, 19. — [5] Sermo 272. — [6] In evang. Joh. tract. 31, c. 15. — [7] De eccles. hierarchia, c. 6.

la repentance et la foi. Cette efficacité du baptême est ordinairement expliquée par le fait que l'esprit de Dieu s'unit à l'eau et lui communique sa vertu. Cette union est souvent comparée à celle du corps visible et de l'âme invisible dans l'homme. Cyrille d'Alexandrie emploie la comparaison que de même que l'eau mise dans une chaudière sur le feu prend la force du feu, de même, dans le baptême, l'eau est transformée par l'action du Saint-Esprit en une force divine et inexprimable (μεταστοιχειοῦται). Le baptême était précédé de *l'exorcisme* pour chasser les mauvais esprits qui étaient censés exercer leur puissance sur quiconque n'était pas baptisé. Ordinairement le baptême était immédiatement suivi de l'onction avec le saint chrême, qui était considérée comme la consommation (τελείωσις) du baptême. On disait même que le Saint-Esprit agissait dans ce chrême ou huile, et que c'était un préservatif pour le corps et un moyen de salut pour l'âme. Les Grecs donnent aussi à cette onction le nom de σφραγίς, et les Latins celui de *signaculum*.

Que le baptême fût l'indispensable condition de la participation aux bénédictions du Christianisme, c'est ce qui était universellement admis. Mais il y avait différentes opinions sur la question de savoir si le baptême d'eau était tellement indispensable, que son défaut ne pût en aucun cas être pardonné? On croyait généralement que la mort du martyr remplaçait complétement le baptême. Les deux Grégoire soutenaient que ceux qui, sans faute de leur part, n'avaient pas reçu le baptême, comme par exemple les enfants morts aussitôt après leur naissance, ne seraient ni punis par Dieu ni récompensés de la gloire éternelle. Augustin était lui-même d'abord de cette opinion, mais quand plus tard son système de la prédestination se fut entièrement développé, il soutint énergiquement qu'il n'y avait aucun moyen terme entre la félicité et la condamnation, et que par suite, des enfants non baptisés tombaient sous le coup de la condamnation, bien qu'ils fussent soumis à de moindres tourments; que leur *damnatio* était *mitissima et tolerabilior*.[1] Cette opinion devint dans la suite l'opinion générale en Occident. Augustin regardait le bap-

[1] Ep. 186, 27.

tême comme absolument nécessaire au salut. A l'objection que Jésus avait cependant promis le paradis à l'un des deux larrons (Luc 23, 43), il répondait que le baptême du sang avait sans doute remplacé chez lui le baptême d'eau, ou qu'il avait été baptisé avec l'eau qui découlait du côté de Jésus, ou qu'il avait peut-être été déjà baptisé auparavant.[1] Ambroise soutenait au contraire[2] que chez les catéchumènes qui avaient eu le désir de recevoir le baptême, mais qui étaient morts avant de l'avoir reçu, ce désir remplaçait le baptême; et comme Augustin lui-même penchait pour cette opinion, elle fut généralement adoptée en Occident.

Le baptême étant censé assurer une parfaite rémission des péchés, rémission qui, du moment qu'il avait été reçu, ne pouvait plus être obtenue qu'avec beaucoup de peine, il était souvent très-longtemps différé, parfois même jusqu'à peu avant la mort. Cet usage, dont on profitait souvent pour se livrer à une vie désordonnée, fut attaqué par les deux Grégoire et par Basile-le-Grand qui en faisaient remarquer les abus, et qui signalaient le danger d'être complétement privé du baptême par suite d'un pareil retard. Aussi cet usage disparut-il en Occident à partir du IVe siècle, surtout en suite du système augustinien qui livrait à l'éternelle condamnation même les enfants qui étaient morts sans baptême.

Le baptême des enfants était déjà très en usage au IVe siècle; cependant Grégoire de Nazianze veut[3] qu'à moins de quelque danger pressant, on attende l'âge de trois ans pour baptiser les enfants, afin qu'en recevant le baptême ils puissent au moins sentir et répondre quelque chose eux-mêmes, s'ils ne peuvent pas encore le comprendre parfaitement. Les Pères de l'Eglise grecque n'admettant pas le péché originel, la rémission des péchés ne pouvait pas non plus être pour eux le but du baptême des enfants, comme le déclarent Grégoire de Nysse, Chrysostôme, Théodoret, etc.; à leurs yeux, le seul but du baptême des enfants ce sont ses autres effets, à savoir la collation par Christ des

[1] De anima et ejus origine. 1, 11; 2, 14-16. — [2] Oratio in obitum Valentiniani. — [3] Oratio XL.

droits à l'adoption divine, par lesquels on devient cohéritier de Christ. De son côté Augustin trouvait dans le baptême des enfants un argument en faveur de sa doctrine du péché originel; partant de l'idée que le baptême est administré pour obtenir le pardon des péchés, il en infère que s'il n'y avait pas de péché originel, il serait inutile de baptiser les enfants, puisqu'il n'y aurait en eux aucun péché à pardonner. Il enseignait par conséquent qu'en vertu du baptême, la coulpe du péché originel était pardonnée aux enfants. Comme la foi était la condition de l'admission au baptême et du pardon des péchés, il prétendait que la foi des parrains (de ceux qui présentaient les enfants au baptême), suppléait à celle qui manquait à ceux-ci.[1] Les écrivains occidentaux, qui sont venus après, ont tous adopté ces idées d'Augustin.

Quant à la validité du *baptême des hérétiques*, la divergence des opinions continua à se manifester fort longtemps encore. En *Orient* dominait encore au ivᵉ siècle l'idée que le baptême donné aux hérétiques était nul, et elle est ouvertement énoncée par Athanase, Cyrille de Jérusalem et Basile-le-Grand. Cependant on faisait exception en faveur de quelques partis qui paraissaient être les moins éloignés de l'Eglise catholique. Le Concile de Nicée ordonna que les Novatiens fussent reçus dans l'Église sans baptême, simplement avec l'imposition des mains; le synode de Laodicée y adjoignit encore les Photiniens et les Tessareskaidekatites[2] (*Quartadecimari*), et le second synode œcuménique de Constantinople, les Ariens, les Macédoniens et les Apollinaristes; mais tous ceux qui sortaient des autres sectes, devaient recevoir le baptême. Timothée, patriarche de Jérusalem (v. 510), compte parmi ces sectes les Gnostiques, les Manichéens, les Eunomiens, les Paulianistes, les Sabelliens, les Pélagiens et même les Photiniens. Il en était autrement en *Occident*. Là le synode d'Arles avait déclaré (314) que ceux qui avaient été baptisés par des hérétiques, au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit, ne devaient pas être rebaptisés; mais reçus avec l'imposition des mains. *Augustin* motiva, par des arguments qui

[1] Sermo 351. Ep. 98, §. 7-10. — [2] V. note XXIX.

n'étaient pas sans importance, cette décision. Il admet[1] que la validité du baptême ne dépend nullement des personnes qui l'administrent, ni de leurs opinions, mais de la manière dont il était administré; que tout baptême administré au nom de la Trinité est valide; que cependant le baptême donné par des hérétiques ne suffit pas au salut, si, après l'avoir reçu, on n'entre pas dans l'Eglise catholique. Ces principes furent plus tard généralement admis dans l'Eglise d'Occident.

A l'égard de la *Sainte-Cène*, les anciennes doctrines sur ses éléments ne subirent point de modifications essentielles, bien qu'il se formât déjà des idées très-superstitieuses sur leurs vertus miraculeuses. Ainsi nous voyons Cyrille de Jérusalem recommander,[2] lorsqu'une goutte de vin consacré reste attachée aux lèvres, d'en humecter et d'en consacrer le front et les yeux; et Augustin raconte[3] qu'une mère ayant fait un emplâtre avec du pain consacré et l'ayant posé sur les yeux de son fils qui était né aveugle, l'avait ainsi guéri. Les Pères de l'Église déclarent tous qu'après la consécration des éléments, ce n'est plus du simple pain et du simple vin, mais le corps et le sang de Christ, et ils le font souvent dans un langage tellement expressif, qu'on pourrait facilement être tenté de croire qu'ils ont admis une véritable transsubstantiation, d'autant qu'ils se servent même à ce sujet des expressions de μεταβάλλεσθαι, μεταμορφοῦσθαι, μεταβολὴ, *convertere*, etc. Cependant ce qui prouve clairement qu'ils ne pensaient pas que la substance du pain et du vin passât dans la substance du corps et du sang, c'est :

1. Qu'ils comparent le changement qui s'opère par la consécration, dans les éléments de la Sainte-Cène, à celui que subit l'eau dans le baptême, ainsi que le chrême par la consécration. Cyrille de Jérusalem dit[4] que de même qu'après l'invocation du Saint-Esprit, le pain de la Sainte-Cène n'est plus un pain ordinaire, mais est le corps de Christ, de même aussi, après l'invocation, l'huile sainte n'est plus une huile ordinaire, mais un moyen d'ac-

[1] De baptismo contra Donatist. VI, c. 20 ss.
[2] Catéch., XXIII, §. 22. — [3] Opus imp. contra Julian. III, c. 162.
[4] Catech., XXI, §. 3.

tion du Saint-Esprit. Grégoire de Nysse[1] et Chrysostôme[2] emploient la même comparaison. Il se produisait, croyait-on, dans tous ces élements matériels des sacrements, par suite de la consécration, un changement intérieur, par lequel une vertu spirituelle leur était communiquée, sans que pour cela leur substance éprouvât la moindre transformation. Cyrille d'Alexandrie, dans le passage cité plus haut de son *Comm. in Evang. Joh.*, désigne ce changement intérieur, produit dans le baptême, comme un μεταστοιχειοῦσθαι. C'est par conséquent aussi dans le sens d'un pareil changement qu'il faut entendre cette expresion quand elle est appliquée à la Sainte-Cène; car elle n'indique pas une transformation de la substance.

2. Les docteurs de l'Eglise continuent à comparer la Sainte-Cène à l'incarnation de Christ. Ils enseignent qu'ainsi que le Logos s'est un jour uni avec la chair, il s'unit encore maintenant dans la Cène, par la consécration, avec le pain et le vin, et que c'est précisément par cette union qu'ils deviennent le corps et le sang du Logos. C'est Grégoire de Nysse qui développe le plus cette comparaison; mais elle se retrouve chez tous les Pères de l'Eglise, qui l'exposent souvent avec plus ou moins de clarté. Or, comme par l'union du Logos avec la chair, celle-ci n'était pas transformée, il est aussi établi par cette comparaison que le pain et le vin ne subissaient aucune transformation substantielle dans la Sainte-Cène.

3. Cela est très-formellement énoncé par plusieurs Pères de l'Église, lorsque pour réfuter les Monophysites ils tirent de la doctrine de la Cène la preuve que les deux natures de Christ ne sont ni transformées ni mélangées après leur union. Si on ne peut alléguer ici la lettre de Chrysostôme à Cæsarius, puisque son authenticité est suspecte,[3] on peut du moins citer un passage parfaitement clair qui se trouve dans *l'Eranistes de Théodoret, dial. II*, où il est dit que, dans son union avec le Logos, le corps de Christ conserve sa nature, de même que dans la Cène le pain et le vin ne changent pas leur nature terrestre après la consécration, bien qu'ils s'appellent alors le corps et le sang de Christ.

[1] Orat. in baptismum Christi. — [2] In Matth., hom. 83. — [3] V. note XXX.

Un passage non moins clair est celui de l'évêque de Rome, *Gélase* (496),[1] dans lequel il est dit que les sacrements du corps et du sang de Christ sont quelque chose de divin, et que par eux nous devenons participants à la nature divine, *et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini;* que la Sainte-Cène est une image du corps et du sang de Christ (*imago et similitudo corporis et sanguinis Christi*); que l'on peut par conséquent conclure de cette image à la nature de la personne du Christ; que de même que les éléments de la Sainte-Cène passent dans une nature divine, sans cependant changer leur nature propre, de même s'est accompli l'incarnation de Christ, ce mystère par excellence (*mysterium principale*), dont la Sainte-Cène est une figure frappante. (Cela veut évidemment dire que la chair et le sang se sont unis avec la divinité, sans changer leur nature.)

4. Les Pères de l'Église désignent fréquemment les éléments de la Sainte-Cène comme étant le τύπος, le ἀντίτυπος, la *figura*, le *signum* du corps et du sang de Christ. Ils les nomment parfois simplement le corps et le sang, parce qu'ils sont unis avec le Logos comme l'était précédemment le corps humain; ce sont des signes de la chair et du sang, relativement au corps humain du Logos; mais ils ne sont pas eux-mêmes ce corps, ils ne font que le représenter. C'est à ce point de vue que les éléments consacrés de la Sainte-Cène s'appellent *sacramenta*, ce qu'Augustin explique par *sacra signa*. Il dit lui-même :[2] *Non enim Dominus dubitavit dicere : hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui;* et ailleurs[3] que « si les sacrements n'avaient pas quelque ressemblance avec les choses dont ils sont l'emblême, ils ne seraient pas des sacrements; que c'était précisément à cause de cette ressemblance qu'on leur donnait ordinairement les noms des choses mêmes qu'ils représentaient; qu'ainsi le sacrement du corps de Christ était à certains égards le corps de Christ et le sacrement du sang de Christ, le sang même de Christ. » C'est de même qu'Augustin désigne aussi dans d'autres passages les éléments de la Sainte-Cène, comme *signum* ou *figura corporis et*

[1] De Duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium.
[2] Contra Adimantum Manich., c. — [3] Ep. 98 ad Bonifacium, §. 9.

sanguinis Christi. D'un autre côté il admettait aussi dans la Cène, comme dans les autres sacrements, une chose unie avec le signe sacré, une *res sacramenti*, entendant par ce terme l'union qui devait résulter entre les fidèles de la participation commune à la Sainte-Cène, union en vertu de laquelle ils devaient être les membres d'un seul corps, sous un seul chef, Jésus-Christ. Cette *res sacramenti* est acceptée avec la foi et n'est nullement liée au sacrement d'une manière matérielle. C'est pourquoi Augustin fait une distinction entre la communion extérieure et la communion intérieure (*manducare intus et foris*). Il n'y a que le fidèle qui participe à la dernière; les incrédules et les indignes n'ont jamais reçu le sacrement du corps et du sang de Christ.[1] Facundus, évêque d'Hermiane (m. v. 570), s'exprime tout aussi clairement, quand il dit[2] que le sacrement du corps et du sang du Christ qui est dans le pain consacré et dans la coupe, est nommé son corps et son sang, non pas comme si le pain était réellement son corps et la coupe son sang, mais parce qu'il renferme en lui le mystère de son corps et de son sang.

La doctrine dominante à cette époque, au sujet des éléments de la Sainte-Cène, était donc celle que le Logos s'unit avec ces éléments de la même manière qu'il s'est uni autrefois avec l'humanité, et qu'ils ont ainsi une vertu divine qui leur fait subir un changement ou une transformation intérieure. Dans l'Eglise d'Afrique on s'en tint à reconnaître cette vertu divine, sans chercher à en mieux expliquer l'origine. Quant au corps et au sang que le Seigneur avait revêtus lors de son incarnation, on regardait le pain et le vin comme n'en étant que des images et des symboles.

L'ancienne idée que la chair et le sang du Logos, reçu dans la Cène et transformés en notre chair et en notre sang, communiquent à ceux-ci l'immortalité, se retrouve aussi, dans cette période, chez tous les Pères de l'Église. Ceux qui l'exposent le mieux sont Grégoire de Nysse,[3] Chysostôme et Cyrille d'Alexandrie : ils comparent le corps de Christ à un levain qui, reçu

[1] Sermo 235, 272. — [2] Defensio trium capitulorum lib. IX, c. 5.
[3] Orat. Catech. c. 37.

dans notre corps, le change et lui communique l'incorruptibilité. La plupart admettent formellement que les éléments de la Sainte-Cène ne sont pas rejetés du corps, comme d'autres aliments, mais s'y assimilent d'une manière durable,[1] en sorte que de cette façon Christ s'unit physiquement avec nous. Nous devons ajouter qu'à cette époque le ἄρτος ἐπιούσιος du Notre Père était communément rapporté à Christ et à sa manducation dans la Sainte-Cène. Tertullien avait déjà fait l'observation qu'il était possible de donner un sens spirituel à cette prière, attendu que Christ était notre pain, et qu'elle avait par conséquent pour but de nous engager à ne jamais nous séparer de son corps. Les Pères de cette période rapportent pour la plupart cette expression à la Sainte-Cène. Ou bien ils disent que ἐπιούσιος n'a pas d'autre sens que le mot ὁ μέλλων, le pain de la vie future, le pain céleste, dont nous recevons les prémices dans la Sainte-Cène,[2] ou bien ils le déclarent τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς καταστησόμενος, c'est-à-dire, ce qui nourrit et fortifie la substance de notre âme.[3]

L'ancienne idée que la Sainte-Cène était un sacrifice, reçut un plus grand développement dans cette période. Elle ne fut d'abord envisagée que comme un sacrifice d'actions de grâce, tel que Christ l'avait en effet offert εὐχαριστήσας. Mais Christ l'avait aussi instituée en mémoire de lui; c'était par conséquent aussi un souvenir du sacrifice qu'il avait offert sur la croix, et c'est sous cette face qu'elle est fréquemment présentée par les Pères de l'Église. Mais à cela se rattachait une autre idée qui se trouve, pour la première fois, chez Ambroise et chez Chrysostôme, et ce dernier énonce très-souvent l'idée que la Sainte-Cène est un renouvellement du sacrifice sur la croix. Ce n'était là primitivement qu'une figure de rhétorique, par laquelle, dans la Sainte-Cène, le souvenir du sacrifice sur la croix devait être fortement ravivé. L'imagination devait être excitée de telle sorte qu'elle vit, pour ainsi dire, se renouveler dans la célébration de la Cène le sacrifice sur la croix. C'est pour cette raison que Chrysostôme

[1] Cyrill. Hieros. Catech. XXIII, §. 15. Chrysost., Lib. de Pœnitentia.

[2] Athanasius de assumta natura humana, t. I, p. 607. — [3] Cyrill. Hier. cat. mystag. V. *Suicer*. I, 1171. *Casaubon*. Exercitt., p. 467.

revient aussi fort souvent à sa première idée, que la Sainte-Cène est une commémoration du sacrifice sur la croix, bien qu'elle ne s'accorde pas réellement avec l'autre. Mais il arrive ici ce qui s'est fréquemment vu dans l'Église, que de simples figures de rhétorique se sont transformées en dogmes. Les docteurs de l'Eglise, qui sont venus ensuite, enseignent formellement que, dans la Sainte-Cène, le corps et le sang de Christ sont de nouveau offerts en sacrifice à Dieu. C'est ainsi que Grégoire-le-Grand parle[1] d'un *quotidianum immolationis sacrificium.*

Cette manière de considérer la Sainte-Cène donnait un nouveau crédit à l'ancienne idée que les prières présentées à Dieu dans la célébration de ce sacrement, étaient tout particulièrement exaucées. Dès le IVe siècle, cette idée dégénéra en de très-grossières superstitions. On croyait non-seulement pouvoir guérir les malades, éloigner les calamités et chasser les mauvais esprits par le sacrifice de la Cène et les prières qu'on faisait en même temps, mais même procurer ainsi aux morts un sort plus heureux qu'ils ne l'avaient mérité. Cette dernière opinion prit une très-grande importance, surtout lorsque la doctrine du purgatoire se fut développée dans l'Église occidentale.

§. 74. Histoire de la doctrine de l'Église.

La doctrine de l'unité de l'Église catholique, en dehors de laquelle il n'y a pas de salut, doctrine qui était déjà arrivée à son complet développement dans la période précédente, fut soutenue dans celle-ci par tous les partis chrétiens qui, tous aussi, prétendaient être la véritable Église catholique. Ce fut surtout le schisme des Donatistes qui donna lieu en Occident à une détermination plus précise du caractère de la véritable Eglise.

Les Donatistes émettaient hautement la prétention de former seuls la véritable Église, par la raison qu'ils ne souffraient dans leur communauté aucun pécheur endurci, et qu'elle pouvait, par conséquent, seule, prétendre au caractère de la sainteté. D'après eux, les membres de la véritable Église doivent non-seu-

[1] Moral. XXII.

lement être orthodoxes, mais encore être purs de péchés manifestes; un chrétien qui s'est rendu coupable de pareilles fautes, doit être exclu de l'Église; et celle qui souffre des membres aussi indignes, sans exiger d'eux une pénitence ecclésiastique, est souillée elle-même par ses rapports avec eux, perd le caractère de la pureté et de la sainteté, qui lui est indispensable, cesse d'être la véritable Église, et tous les actes, toutes les cérémonies de son culte sont sans effet et sans valeur. Sa Sainte-Cène, ses baptêmes et ses ordinations sont complétement nuls. Or, les Donatistes, affirmant que Cécilien, nommé évêque de Carthage en 311, avait été ordonné par un traditeur, Félix, déclaraient non-seulement que cette ordination était nulle, mais même que toutes les communautés qui étaient restées en rapport avec ce prétendu traditeur, avaient abandonné la véritable Église. Ils ne reconnaissaient plus comme valable aucun baptême administré chez elles, et exigeaient que ceux qui les quittaient pour venir à eux, reçussent d'abord le vrai baptême.

Les Catholiques, dans leur polémique contre les Donatistes, niaient d'abord le fait que Félix eût été un traditeur; ils repoussaient ensuite les conséquences qu'en tiraient les Donatistes, ainsi que les principes qu'ils posaient sur les qualités de l'Eglise. L'adversaire le plus décidé des Donatistes fut Augustin. Dans les nombreux écrits qu'il dirigea contre eux, il les combat par les raisonnements les plus forts, développant en même temps, avec plus de soin que cela n'avait eu lieu jusqu'alors, plusieurs parties de la doctrine de l'Eglise.

Comme caractère principal de la véritable Église, il posait d'abord la *Catholicité*. Selon lui la véritable Église est celle qui est répandue sur toute la terre, qui se trouve en rapport avec les communautés apostoliques et dont les évêques remontent, par une succession non interrompue, jusqu'aux Apôtres. Il en concluait que les Donatistes étant resserrés dans un coin du globe et ne se trouvant en communion religieuse avec aucune Eglise apostolique, ce n'était pas chez eux que pouvait être la véritable Eglise.

Un autre caractère qu'Augustin regardait comme essentiel à la véritable Eglise, était celui de la *sainteté*; mais il le définissait autrement que les Donatistes, car il niait que ce caractère fût

effacé parce qu'on tolérait des membres indignes dans l'Eglise. Il accordait bien que la discipline ecclésiastique devait rester en vigueur dans l'Eglise, et que, dans la règle, tous les pécheurs manifestes devaient en être exclus ou astreints à la pénitence prescrite par l'Eglise; mais il faisait remarquer que, dans bien des cas, cela était inexécutable, et qu'il fallait supporter bien des choses avec patience, pour éviter de plus grands maux, par exemple, des schismes. Il s'appuyait à cet égard sur la parole de Jésus, que l'on devait laisser croître l'ivraie à côté du bon grain, jusqu'au jour du jugement, et aussi sur ce que Jésus lui-même avait toléré Judas dans le cercle de ses Apôtres, bien qu'il reconnût sa méchanceté. D'un autre côté il soutenait que l'Eglise, en tolérant de tels membres indignes, ne perdait pas le caractère de la pureté, s'appuyant en cela sur une distinction, qui se rapprochait beaucoup de celle qu'ont souvent faite plus tard les Protestants entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible. Les pécheurs, disait-il, paraissent sans doute être dans l'Eglise, mais en réalité ils sont dehors; car on doit distinguer dans l'Eglise le vrai corps de Christ de celui qui n'est qu'apparent *(corpus verum* et *permixtum se simulatum)*; le premier n'est formé que des vrais chrétiens, le second des pécheurs qui, bien que se trouvant dans l'Eglise, sont cependant réprouvés. Ces pécheurs y sont précisément comme dans le corps humain les mauvaises humeurs qui, tout en y étant, n'en font cependant pas partie.

On soutenait de plus contre les Donatistes que le mérite et l'effet des actes et des cérémonies ecclésiastiques étaient complétement indépendants de la personnalité du prêtre qui les accomplissait; que le baptême, l'ordination, etc., administrés par un ecclésiastique incrédule ou souillé de graves péchés, étaient par conséquent parfaitement valables et ne devaient pas être renouvelés. On remarquait que ces actes tiraient leur efficacité, non de l'homme qui les faisait, mais de la force du Saint-Esprit qui se manifestait en eux et qui se montrait toujours efficace, quand l'acte était accompli selon les prescriptions de l'Eglise; que par conséquent même un baptême administré par un hérétique, selon les règles ecclésiastiques, était valable et ne devait pas être renouvelé; bien qu'il ne pût produire aucune union avec Christ, ni

conduire au salut, si celui qui l'avait reçu n'entrait pas ensuite dans l'Eglise catholique.

CHAPITRE VI.

Histoire de la doctrine des choses dernières.

§. 75 De l'état des morts jusqu'à la résurrection.

Origène avait déjà modifié l'ancienne opinion, d'après laquelle tous les morts descendaient immédiatement dans les enfers, en disant que ceux qui étaient morts avant Jésus-Christ y étaient sans doute allés, mais que les âmes des pieux chrétiens étaient reçues dans le paradis, ou dans le sein d'Abraham ; opinion qui fut depuis lors généralement adoptée. Tous les Pères de cette période admettaient que les âmes des hommes qui étaient décédés avant Christ étaient restées dans les enfers, jusqu'à ce que Christ y fût descendu pour sauver et ramener avec lui les justes qui, pendant leur vie, avaient déjà cru à son avénement. Au IVe siècle, la descente de Christ aux enfers est aussi insérée dans la confession de foi de l'Eglise, et elle se trouve pour la première fois dans les formules eusébiennes, en particulier dans la *formula sirmiensis tertia* (εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα). Cette addition était recommandée surtout comme une protestation contre l'Apollinarisme. Au commencement du ve siècle, quand Rufin écrivit son *expositio in symbolum apostolorum*, il ne la trouvait point encore dans le symbole romain ni dans le symbole oriental. Celui d'Aquilée était le seul qui contenait les mots : *descendit in inferna*. C'est grâce à l'influence de cet ouvrage de Rufin, que ce supplément passa successivement dans les symboles de l'Église catholique.[1]

Quant aux pieux chrétiens descendus dans la tombe, on admettait qu'après leur mort leurs âmes se rendaient au paradis ou dans le sein d'Abraham, puisque Christ leur avait ouvert cet

[1] *Holger Lauuge*, de ætate articuli quo in symbolo apostolico traditur Jesu Christi ad inferos descensus, 1836. *Güder*, la doctrine de l'apparition de Jesus parmi les morts, 1853, p. 170, ss. (allem.).

endroit par sa mort, et y était entré le premier avec le larron repentant. On croyait qu'ils n'y jouissaient pas encore de la parfaite félicité, qu'ils ne l'obtiendraient qu'après le jugement dernier et leur translation dans les demeures célestes, mais qu'ils en avaient cependant déjà un avant-goût. Ambroise et Augustin pensent que, jusqu'à la résurrection, les âmes sont confinées dans des espaces retirés (*abditis receptaculis*) ; que là elles ont des joies ou des tourments selon leur mérite, et qu'elles arriveront, après le jugement dernier, à une parfaite félicité, ou seront frappées de la condamnation définitive. Grégoire de Nazianze ne proteste pas contre ces opinions, quand il dit[1] que les âmes des justes éprouvent aussitôt après leur mort la félicité qui leur est destinée ; car il n'entend par là que l'avant-goût de la félicité que le paradis doit déjà leur procurer. — Au-dessous de ce paradis, qu'on se figurait dans des lieux très-élevés, on plaçait l'abîme de la géhenne, du fond duquel les âmes qui s'y trouvaient, pouvaient cependant être aperçues de celles qui étaient dans le paradis (d'après Luc, 15, 20). C'est encore maintenant la doctrine de l'Eglise grecque. Elle enseigne que les âmes des morts ont sans doute avant le jugement un pressentiment de l'arrêt qui les attend, et qu'elles restent dans différents endroits qui leur sont assignés, et où elles trouvent des consolations ou des tourments ; mais que ce n'est que par le jugement qu'elles parviendront à recevoir une complète rémunération.[2]

Mais après Augustin, il s'opéra, dans l'Eglise latine, une grande modification dans ces doctrines, par suite du développement de l'idée du purgatoire. La doctrine d'un feu qui devait purifier du péché (πῦρ καθάρσιον) lors du jugement dernier, avait été déjà précédemment émise par les docteurs alexandrins et développée avec plus de soin, notamment par Origène. Ce feu devait fondre et faire disparaître toutes les impuretés qui, comme des scories, souillaient encore les hommes, et purifier ceux-ci pour les faire participer à la céleste félicité. Cette doctrine fut répandue surtout par l'autorité d'Origène et on la trouve aussi dans cette période,

[1] Orat. 40. — [2] *Angelus*. De statu hodiern. Græc. p. 560. — *Loch*. Le dogme du purgatoire, d'après l'Église grecque, 1842 (en allem.).

chez *Hilaire* de *Poitiers*, *Ambroise*, *Jérôme* et *Augustin*. Ce dernier émet, dans plusieurs passages de ses écrits, l'opinion qu'un tel feu purifiant du péché, pourrait bien avoir lieu déjà dans l'intervalle de temps qui sépare la mort du jugement dernier. Il renvoie à Matth. 12, 32, où il est dit que le blasphème contre le Saint-Esprit ne sera pardonné ni dans cette vie ni dans celle qui est à venir, et en conclut que quelques péchés peuvent encore être expiés après la mort, mais avant le jugement, qu'il y aurait par conséquent certains châtiments temporaires (*temporariæ pœnæ*) qui seraient infligés aux âmes dans cet espace de temps. C'est de la même manière qu'il interprète cette expression de 1 Cor. 3,15 : « être sauvé comme au travers du feu, » qu'il applique aux Chrétiens imparfaits qui ont sans doute aimé Christ; mais aussi les choses terrestres, et qui par suite doivent être encore purifiés (après la mort) par des châtiments temporaires et rendus ainsi capables de jouir de la félicité céleste. Du reste, Augustin, dans tous les passages où il en parle, ne représente cette opinion des châtiments servant à purifier l'homme après sa mort, que comme une simple hypothèse. Ainsi, dans les *Quæstiones ad Dulcitium*, §. 13, il emploie à ce sujet cette formule : *Incredibile non est, et utrum ita sit, quæri potest;* et dans son traité *de civitate Dei* XXI, c. 26, il dit : *Non redarguo, quia forsitan verum est.* La grande autorité dont il jouissait dans l'Église occidentale avait toutefois pour effet de faire bientôt considérer et croire comme certain ce qu'il n'avait présenté que comme une conjecture. Ce fut principalement Grégoire-le-Grand, qui répandit cette doctrine d'un feu expiatoire (*purgatorium*) dans l'Église d'Occident. Il la tire évidemment, ainsi que les arguments dont il se sert pour la démontrer, des écrits d'Augustin, et, dans ses dialogues, il augmente l'impression qu'elle devait produire sur les masses par de nombreux récits d'âmes de décédés qui étaient apparues aux vivants, leur avaient dépeint leurs tourments, leur avaient demandé de les assister au moyen de leurs prières et en offrant pour elles le sacrifice de la Sainte-Cène, et qui avaient même attesté plus tard d'avoir été soulagées par l'effet de cette assistance. Grégoire-le-Grand désigne en général ces châtiments servant à la purification du péché par

l'expression de *purgatorius ignis*, mais il ne les restreint pas à la peine du feu, bien qu'il les dépeigne cependant comme des châtiments physiques.

Cette doctrine du purgatoire modifia profondément en Occident les idées sur l'état des morts. On avait toujours admis que les martyrs, qui étaient purifiés de tout péché par leur sang, étaient immédiatement après leur mort entrés dans le ciel, et avaient été appelés à contempler Dieu, et c'est ce qu'on avait cru plus tard des autres saints et des moines qui, comme on se l'imaginait, avaient aussi quitté le monde, purs de tout péché, en sorte que pour tous les autres morts le seul obstacle pour entrer dans le ciel était la souillure des péchés dont ils étaient encore chargés. Or, du moment qu'on admettait en Occident qu'il y avait des châtiments purificateurs immédiatement après la mort, on devait nécessairement aussi faire monter immédiatement dans le ciel, et avant le jugement dernier, les âmes qui, par ces châtiments, avaient été complétement purifiées. Et c'est ce qu'enseigne aussi Grégoire-le-Grand, quand il a dit que les âmes qui sont parties complétement pures de ce monde, entrent aussitôt dans le ciel, mais que celles qui sont encore souillées de péchés moins graves, n'y entreront que quand elles en auront été purifiées par des châtiments plus ou moins longs.

Il était déjà en usage à la fin du IIe siècle de prier pour les chrétiens décédés, surtout lors de la Sainte-Cène; cela provenait de ce qu'on regardait comme un des buts de cette cérémonie de réveiller la confiance à la communion dans laquelle on se trouvait avec tous les croyants, même avec ceux qui étaient morts, attendu que ces derniers ne cessaient pas pour cela d'appartenir au corps dont Christ est le chef. Dès lors, comme on priait pour les chrétiens vivants, on priait aussi pour les morts, pour les martyrs; on pensait sans doute que ces derniers n'avaient pas besoin de ces prières; il n'en était pas de même des autres morts : on était persuadé que des prières pouvaient leur faire du bien. Cette manière de penser se présente pour la première fois chez Tertullien. Les opinions sur le genre d'avantages que ces prières procuraient, se réglaient naturellement sur les idées qu'on se faisait de l'état des morts. Tant qu'on crut que les dé-

cédés qui devaient séjourner jusqu'au jugement dernier, dans les enfers, où, selon l'opinion postérieure, dans le paradis, et que leur condition conforme à leur état moral leur donnait un pressentiment de leurs destinées futures, on pensait aussi que ces prières produisaient une amélioration dans leur état et les aidaient à s'élever progressivement à une condition plus heureuse. C'est ainsi que Tertullien émet l'opinion[1] qu'elles procurent aux morts un allégement de leurs souffrances et une plus prompte résurrection. *Aërius*, presbyter à Sebaste (v. 360), remarquait déjà le mauvais côté de cette idée au point de vue moral. Il voulait qu'on abandonnât ces prières, parce qu'elles engendraient l'opinion erronée que l'absence de piété pouvait être compensée après la mort par les prières des parents. On n'en continua pas moins à prier pour les morts : on priait pour les martyrs et les saints, comme le remarque Epiphane,[2] afin de montrer que les meilleurs hommes étaient encore infiniment audessous de Christ et avaient besoin de la miséricorde divine ; pour les chrétiens décédés, dans l'idée qu'ils obtenaient par là aide, consolation et pardon des péchés moins graves, avec cette restriction cependant que les hommes complétement vicieux, qui avaient mérité la damnation, ne pouvaient en tirer aucun profit. Augustin est le premier qui apporta un changement dans l'usage de ces prières, parce qu'il trouvait inconvenant de prier pour un martyr, alors qu'on avait plutôt besoin de lui demander son intercession *(injuria est enim pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari)*;[3] peu à peu ces prières cessèrent en Occident, tandis qu'elles se maintinrent encore assez longtemps en Orient. En revanche les intercessions en faveur des autres morts prirent un nouvel essor en Occident, quand la doctrine du purgatoire s'y fut développée, car on y admettait dès lors que ces prières, et en particulier celles qui étaient présentées lors de la célébration de la Sainte-Cène, pouvaient abréger les châtiments que l'on subissait dans le purgatoire pour être purifié des péchés, et aider les défunts à jouir plus rapidement de la céleste félicité. Ainsi Grégoire-le-Grand rapporte dans ses dialogues

[1] De monogamia, c. 10. — [2] Hær. 75 §. 7. — [3] Sermo, 17.

beaucoup d'exemples qui devaient prouver que des âmes avaient été délivrées de leurs tourments par les prières des fidèles et par le sacrifice de la Cène offert en leur faveur. Par une conséquence naturelle on répétait dès lors le sacrifice de la Sainte-Cène beaucoup plus fréquemment qu'auparavant, et souvent dans l'unique but de venir en aide aux âmes en peine.

Sur la question de savoir si les âmes des morts pouvaient apparaître sur la terre et y apparaissaient réellement, l'opinion dominante se prononçait toujours pour l'affirmative. Le culte des saints tira en particulier son origine de l'idée que leurs âmes planaient encore autour de leurs tombes et de leurs dépouilles terrestres, qu'elles pouvaient se transporter partout où elles voulaient, qu'elles s'arrêtaient tout particulièrement dans les assemblées de ceux qui les vénéraient, et qu'elles entendaient leurs vœux et leurs prières ; c'est ce qu'admettent effectivement Grégoire de Nazianze, Jérôme et Septime Sévère, ainsi que Basile[1] et Théodoret.[2] Cette opinion était corroborée par les visions et les rêves dans lesquels, comme on en était persuadé, les saints avaient apparu à quelques individus et leur avaient fait des communications. Quand Vigilance nia le premier (v. 404) que les martyrs pouvaient apparaître près de leurs tombeaux ou dans quelque autre endroit, il fut très-vivement attaqué à ce sujet par Jérôme qui, dans la chaleur de la lutte, se laissa même entraîner à conclure que, puisque d'après l'Apocalypse 14, 4, les martyrs suivaient en tout lieu l'agneau, et que l'agneau étant partout, ils devaient être aussi partout. *Augustin* était cependant d'un autre avis. Il niait[3] que les âmes des morts se rendissent sur la terre et y apparussent aux hommes, et il soutenait que s'ils apprenaient quelque chose des destinées des hommes, ce n'était que par ce que leur en rapportaient les anges, ou ceux qui étaient morts depuis. Quant aux martyrs, il ne veut pas sans doute heurter de front à cet égard la foi qui domine chez le peuple, mais il donne évidemment la préférence à l'autre opinion, d'après laquelle les martyrs n'adressent à Dieu que des prières générales pour tous les hom-

[1] De vera virginitate. — [2] De curandis Græcorum affectionibus, lib. VIII.
[3] De cura gerenda pro mortuis, c. 10 ss.

mes ayant besoin d'assistance, sans connaître d'ailleurs les vœux et les prières des différents individus, mais que Dieu, en faveur de ces intercessions exauce les prières des individus pour autant qu'il le trouve convenable, et cela par l'intermédiaire des anges. A l'égard des miracles opérés par les martyrs, Augustin laisse indécise la question de savoir s'ils sont faits par les martyrs eux-mêmes et en vertu de leur présence, ou par les anges agissant à leur place. Toutefois il penche pour la seconde opinion et croit que dans les apparitions des saints ce sont réellement des anges qui se montrent sous leur figure. Augustin sait ainsi rendre l'invocation des saints, l'efficacité de leur intercession, et l'appui merveilleux qu'ils devaient avoir donné dans certains cas, indépendants de l'opinion qu'ils pourraient apparaître et être présents eux-mêmes sur la terre. Dans ses sermons, il n'attaque pas l'opinion vulgaire, pour ne pas déconcerter ses auditeurs relativement au culte des martyrs; il dit par exemple dans un de ses sermons :[1] *Ambo (Paulus et Stephanus) ibi vos videtis, ambo modo sermonem nostrum auditis ambo pro nobis orate.* Ainsi qu'Augustin, Chrysostôme repousse comme absurde l'idée que les âmes des morts peuvent errer ça et là sur la terre.[2] Cependant l'autorité de ces hommes ne put pas faire abandonner une opinion qui était déjà généralement répandue dans le peuple et qui avait de solides racines dans le goût de l'homme pour le merveilleux. Aussi le presbyter Eustrate démontra-t-il à Constantinople, vers 580, dans un écrit sur l'état des morts, que les âmes des décédés, notamment celle des saints, apparaissaient réellement elles-mêmes, et les dialogues de Grégoire-le-Grand sont pleins de récits de pareilles apparitions. Il dit des amis des saints :[3] *Quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quia foris sit aliquid, quod ignorent.*

§. 76. Doctrine du Chiliasme et de la résurrection.

Grâce à l'école d'Origène, le Chiliasme avait été abandonné par

[1] Sermo 346, al. 94 de diversis. — [2] Hom. 29 in Matthæum.
[3] Moral. XII, c. 49.

la plupart des hommes instruits et des docteurs chrétiens les plus distingués ; parmi ces derniers, Apollinaire est le seul qui enseigne encore au IVe siècle un Chiliasme matérialiste ; en revanche il se maintint encore assez longtemps, dans plusieurs contrées, chez le peuple. Cela paraît avoir été le cas, notamment en Palestine ; car Jérôme dit[1] que la foule suivait Apollinaire dans ce point-là, et croit déjà prévoir la fureur avec laquelle beaucoup d'hommes se déchaîneraient contre lui, parce qu'il rejetait le Chiliasme. Avec le Chiliasme tomba aussi la doctrine d'une double résurrection. Augustin entend par la première résurrection dont il est question (Apoc. 20, 5), la délivrance de l'âme de la domination du péché dans la vie présente.[2]

La doctrine de la résurrection chez les Pères de l'Eglise grecque du IVe siècle, bien qu'elle ne fût pas complètement celle d'Origène, lui ressemblait cependant, en conservant la forme plus subtile sous laquelle elle se présente chez saint Paul. ***Grégoire de Nazianze*** et ***Basile-le-Grand*** distinguent le corps futur de la chair, qui est actuellement à charge à l'âme, tout en soutenant que c'est de cette chair que sera formé le corps futur. Grégoire de Nysse est celui qui s'exprime de la manière la plus explicite sur ce sujet.[3] D'après lui, il y a dans le corps humain des parties qui changent et disparaissent et des parties qui restent ; les premières sont soumises à de constantes variations, tandis que les autres seront un jour de nouveau réunies à l'âme. Lors de cette résurrection les hommes reviendront à leur état primitif et seront tels qu'ils sont sortis de la main créatrice de Dieu ; il n'y aura alors ni jeunesse, ni vieillesse, ni maladie, ni infirmités du corps. Toutes les imperfections seront ôtées du corps comme un vêtement de peau (image empruntée à Origène qui entend par le vêtement de peau, dont furent revêtus les hommes après la chute, le corps charnel). Nous trouvons également des idées de ce genre, et aussi subtiles, relativement au corps qui doit ressusciter, chez ***Titus de Bostra***, et en Occident chez ***Hilaire de Poitiers***, comme dans les premiers écrits d'***Augustin***. Ce dernier désigne[4] les

[1] Proem. in libr. XVIII in Jesaiam. — [2] De civitate Dei XX, c. 7.
[3] De anima et ressurrectione. — [4] De fide et symbolo, c. 10.

corps des ressuscités comme étant *corpora simplicia et lucida, quæ appellat Apostolus spiritalia*, *nonnulli autem vocant ætherea.*

Epiphane s'éleva contre cette manière de concevoir la doctrine de la résurrection, comme contre une erreur origéniste et y opposa l'idée que le même corps ressusciterait avec les mêmes membres, sans éprouver aucun autre changement, sinon que la chair deviendrait immortelle. Jérôme avait jusqu'alors défendu l'idée plus subtile de la résurrection et admis,[1] par exemple, qu'après la résurrection, il n'y aurait plus de distinction de sexes, et que les hommes seraient comme les anges : Mais quand il se fut rangé du côté d'Epiphane contre les Origénistes, il commença aussi à affirmer que la même chair ressusciterait avec les mêmes membres, même avec ceux qui distinguent les sexes, avec les mêmes cheveux et les mêmes dents (ce qu'il tire du *stridor dentium* des damnés), mais que les ressuscités ne mangeraient ni se marieraient. Toutes les doctrines particulières d'Origène étant alors rejetées comme hérétiques, on abandonna aussi partout cette doctrine plus subtile de la résurrection, qui passait tout au moins pour une émanation de l'Origénisme et l'on revint à une conception plus grossière et plus matérialiste.

C'est celle-ci qui se prononce aussi dans les derniers écrits d'*Augustin*. Il enseigne que toute la matière qui, dans cette vie, a composé un corps humain, quelque part qu'elle puisse avoir été dispersée, sera réunie lors de la résurrection, pour rétablir le même corps, sauf cependant qu'il y aura certains éléments de cette matière qui ne seront plus employés pour former le même membre auquel ils avaient primitivement appartenu, puisqu'il ne manquerait pas d'en résulter des difformités, si, par exemple, tous les ongles coupés se rajoutaient aux ongles et les cheveux aux cheveux; que là où il y aura une surabondance de matière à l'égard d'un membre, elle sera employée pour en former d'autres. A la difficulté qu'on lui opposait de savoir à qui devrait appartenir la matière qui serait entrée successivement dans plusieurs corps, comme dans le cas où un homme aurait mangé de la

[1] Comm. in Eph. 5. 32.

chair humaine, il répond, qu'elle reviendrait au corps dont elle avait fait primitivement partie; que les corps humains seraient reconstitués avec la différence des sexes ; que cependant il n'y aurait plus de mariages et que les corps seraient exempts de toute imperfection et de toute infirmité. Augustin est d'avis que tous les corps seront de la même grandeur et qu'ils obtiendront la taille qu'a l'homme d'environ trente ans, parce qu'il est dit dans Eph. 4, 13, que nous devrons atteindre tous la stature parfaite de Christ,[1] que les enfants auraient par conséquent la taille qu'ils auraient atteinte s'ils étaient arrivés à l'âge mûr; il n'entend cependant pas disputer contre ceux qui pensent que les enfants ressusciterout comme enfants et les vieillards comme vieillards, mais veut du moins qu'on écarte toutes les infirmités du corps et de l'esprit.[2] Ces idées, du reste, ne se rapportaient qu'aux corps des justes; quant à ceux des impies, on soutenait seulement qu'ils seraient indestructibles pour pouvoir endurer les châtiments d'une damnation éternelle. La haute autorité qu'Augustin exerçait sur l'Eglise occidentale fit qu'on y conserva aussi sa doctrine sur la résurrection; mais dans l'Eglise d'Orient se manifesta longtemps encore à l'égard de cette théorie un éloignement marqué. Origène conservait toujours quelques adhérents secrets qui se montrèrent même ouvertement en Palestine, sous Justinien, ce qui détermina cet empereur à prononcer une nouvelle condamnation contre les erreurs d'Origène et notamment contre sa doctrine sur la résurrection. Une opinion considérée et condamnée principalement comme origéniste, était celle que les corps ressusciteraient sous une forme sphérique, comme celle qui était la plus parfaite, et qu'ils seraient un jour complétement anéantis. Quoique ces opinions cessassent de se prononcer dans l'Eglise, on voit cependant peu de temps après Justinien, Eutychius, patriarche de Constantinople (m. 585), faire une tentative pour spiritualiser tout à fait, dans l'esprit d'Origène, la doctrine de la résurrection. Il affirmait en effet, dans un écrit sur ce sujet, que les corps des ressuscités

[1] De civ. Dei XXII, c. 14.
[2] Enchirid. ad Laurent., c. 89-91. De civ. Dei, c. 12 ss.

seraient impalpables et plus subtils que le vent et l'air, et il appuyait cette idée sur le passage de Paul 1 Cor. 15, 36, 37, où le rapport du corps terrestre avec le corps ressuscité est comparé à celui qui existe entre le grain de semence et le fruit qui s'en développe. Grégoire Ier, plus tard évêque de Rome, alors apocrisiaire à Constantinople, s'opposa à la doctrine d'Eutychius. Pour le réfuter, il rappelait que le corps de Jésus, après sa résurrection, avait été vu et palpé par ses disciples. Eutychius soutenait de son côté, que si le corps de Jésus avait été d'abord sensible, il était devenu ensuite infiniment plus subtil. Quant à Grégoire, il repoussait cette idée par le passage de Rom. 6, 9, d'après lequel le Christ ne devait plus mourir après sa résurrection ni la mort dominer sur lui. Eutychius en appelait en outre à 1 Cor. 15, 50, où il est dit que la chair et le sang ne pouvaient hériter du royaume de Dieu; à quoi Grégoire répondait que ce n'était pas la chair en soi, mais le péché de la chair qui était exclu du ciel. Tibère, alors empereur, se mêla à cette querelle et condamna au feu l'écrit du patriarche; mais bientôt la mort d'Eutychius mit fin à toute cette controverse.[1]

Une opinion sur la doctrine de la résurrection, qui mérite encore d'être mentionnée, est celle de Jean Philopon, bien qu'il fût Monophysite et qu'il ne trouvât d'adhérents que parmi les Monophysites. Philopon était aristotélicien et admettait, d'après Aristote, que, dans le corps, la matière et la forme étaient indissolublement unies, et qu'elles étaient par conséquent anéanties en même temps lors de la destruction du corps. Il soutenait par suite que la résurrection des corps n'était rien autre chose qu'une création de nouveaux corps incorruptibles. Ce n'est qu'après la mort de Philopon que cette opinion fut violemment attaquée par Konon, évêque de Tarse, qui soutenait, au contraire, conformément à la doctrine générale de l'Église, que ce ne serait que la forme des corps terrestres, mais non la matière, qui serait détruite, et que les corps des ressuscités seraient composés de la même matière qui était entrée dans la structure de ceux qu'ils avaient eus sur la terre et prendraient seulement une forme plus

[1] Gregor., M. in Jobum, lib. XIV, c. 29.

parfaite et impérissable. Au sujet de cette question controversée et de la théorie de la Trinité, exposée par Philopon et attaquée également par Konon, se formèrent parmi les Monophysites deux partis qui prirent, l'un le nom de Philoponistes, et l'autre celui de Kononites; cependant le premier de ces partis succomba, et cela évidemment parce qu'il s'éloignait réellement trop de la doctrine de l'Église d'alors.

§. 77. Doctrine du jugement dernier, des récompenses et des punitions qui en résultent.

On reconnaissait généralement, comme dans la période antérieure, que le temps du retour de Christ et du jugement dernier ne pouvait pas être fixé, mais on croyait toujours aussi découvrir de temps en temps des signes du prochain accomplissement de ces événements; c'est ainsi, par exemple, que Cyrille de Jérusalem croyait en trouver dans les guerres entre les Romains et les Parthes, dans la haine et l'hostilité qui régnaient parmi le clergé et dans la propagation générale du Christianisme. Comme signes annonçant le retour de Christ, on citait en général des calamités de tous genres, l'apparition de l'antichrist, et, d'après Rom. 11, 25 ss., la conversion des Juifs. Cependant, plusieurs Pères de l'Église prétendent fixer d'une manière plus précise ces faits généraux; Cyrille[1] conclut du livre de Daniel que l'antichrist régnera trois ans et demi et persécutera les Chrétiens; Augustin croyait savoir que la conversion des Juifs serait accomplie par Élie.[2]

Quant à la manière dont aura lieu le jugement dernier, Augustin[3] veut qu'on n'entende pas dans le sens littéral (*carnaliter*) les livres, dans lesquels, d'après Apoc. 20, 12, les œuvres des hommes sont notées et d'après lesquels ils devront tous être jugés. D'après lui, chacun, par l'effet d'une force divine, se rappellera ses bonnes ou ses mauvaises actions et tous seront ainsi jugés en même temps. C'est cette force divine qu'il faut entendre sous l'image du livre, puisque c'est grâce à elle qu'on parviendra en quelque sorte à lire ce dont on se souviendra.

[1] L. c. — [2] De civ. Dei XX, c. 29. — [3] Ibid., c. 14.

On était persuadé qu'au jugement se joindrait la conflagration du monde ; et il a été déjà remarqué plus haut que, d'après l'opinion des premiers Pères, cette conflagration serait en même temps un feu purificateur pour les Chrétiens imparfaits. Par cette combustion, la forme actuelle du monde serait détruite, mais non la matière qui le compose. Il en sortirait au contraire un nouveau ciel et une nouvelle terre, indestructibles et parfaits, qui serviraient de demeure aux bienheureux.

Les joies de ces bienheureux sont, d'après les Pères de l'Église, au-dessus de toute description ; néanmoins, quelques docteurs essaient d'en donner des peintures.[1] Au nombre de ces joies, on place en premier lieu le rapport constant avec Christ et les anges. On trouvait dans le Nouveau-Testament (Matth. 5, 8, Hebr. 12, 14) l'idée que la contemplation de Dieu était le fond de la félicité éternelle ; aussi Grégoire de Nazianze place-t-il le bonheur suprême dans la parfaite connaissance de Dieu.[2] Augustin soutient de son côté que les saints contempleront Dieu, bien que l'on ne puisse, d'après lui, déterminer exactement la nature de cette contemplation.[3] — Tous les Pères de l'Église admettent des degrés dans la félicité, et Jérôme combat la doctrine de Jovinien, d'après laquelle il ne devait y avoir aucune différence entre les récompenses.[4]

Il y a divergence d'opinions sur le lieu où seront relégués les damnés. Plusieurs Pères, tels que Grégoire-le-Grand, le placent sous la terre; Chrysostôme, complétement hors du monde; Augustin laisse la question indécise; les orateurs chrétiens arrivent à tracer des tableaux saisissants des tourments de l'enfer.[5] Grégoire de Nysse[6] veut qu'on entende dans un sens figuré le feu et le ver par lesquels, en se servant d'expressions empruntées à Esaïe 66, 24, on désignait les douleurs des damnés; Augustin[7] ne se prononce pas sur la question de savoir si l'on doit entendre moralement cela des peines de l'âme, ou matériellement de celles

[1] Par ex., Chrysost. ad Theodorum lapsum. — [2] Orat., 29.
[3] De civ. Dei XXII, c. 29. — [4] Contra Jovinian., lib. II.
[5] Basil. M. hom. in Psalm. 23, Chrysost. ad Theodorum lapsum lib. I, c. 6.
[6] Orat., catech., c. 40. — [7] De civ. Dei XXI, c. 9-10.

du corps ; d'après Grégoire-le-Grand,[1] le feu est complétement immatériel, puisqu'il n'a besoin d'aucun aliment matériel; mais il n'en torturera pas moins corporellement les damnés.

Quant à la durée des peines de l'enfer, la plupart des Pères du IVe siècle admettent, en s'appuyant sur la lettre de la Bible, qu'elles sont éternelles. Cependant Grégoire de Nysse et Dydime peuvent encore, dans leurs écrits, émettre avec une complète liberté, l'opinion d'Origène sur ce sujet.[2] Le premier déclare nettement que, pour lui, les peines de l'enfer sont des châtiments destinés à purifier ceux qui les subissent, et par lesquels, de même que l'or impur est dégagé dans le feu de ses scories, la nature humaine est également purifiée du péché et rendue capable de jouir de la félicité céleste. Il va même jusqu'à émettre l'idée qu'au moyen de châtiments le Diable lui-même sera conduit à l'amélioration et à la félicité. Grégoire de Nazianze s'exprime d'une manière moins catégorique en faveur de la limitation des peines de l'enfer, mais il se montre cependant aussi disposé à l'admettre. Quand il parle du feu[3] qui ne s'éteint pas et du ver qui ne meurt pas, il ajoute « à moins qu'on ne veuille entendre cela dans un sens plus doux et plus digne du Dieu qui punit. » L'opinion que les peines de l'enfer ne sont point éternelles, paraît s'être encore plus généralement répandue vers la fin du VIe siècle. Les deux docteurs les plus distingués de l'école d'Antioche, Diodore, évêque de Tarse, et Théodore, évêque de Mopsueste, y adhéraient, quelque prévenus qu'ils fussent d'ailleurs, comme en général l'école d'Antioche, contre toutes les idées d'Origène. Diodore déclare à ce sujet, dans un passage qui nous a été conservé par un écrivain syrien, que de même que les récompenses des pieux l'emporteraient de beaucoup sur les bonnes œuvres qu'ils auraient accomplies pendant la courte durée de leur vie terrestre, la miséricorde divine dépasserait aussi de beaucoup la grandeur des châtiments qui seraient imposés aux pécheurs, en sorte qu'après avoir souffert pendant un court espace de temps, selon la mesure de leurs péchés, ils seraient enfin admis à la félicité. Théodore appuyait son opinion que les peines de l'enfer avaient

[1] Moral. in Job. XV, c. 17. — [2] Orat. catech., c. 8-35. — [3] Orat. 40.

pour but de purifier et d'améliorer le pécheur, et qu'après les avoir subis, ceux qui s'étaient amendés jouiraient de la félicité céleste, sur le passage de Matth. 5, 26, d'après lequel le débiteur doit être relâché quand il a payé le dernier quadrain. Cette opinion se répandit même en Occident; car Augustin dit [1] qu'il y en avait beaucoup qui, poussés par un sentiment humain de compassion, trouvaient trop dures et étaient ainsi conduits à nier les peines éternelles des damnés, non pas dans l'intention de protester ainsi contre les Saintes-Ecritures, mais pour en adoucir les paroles plus effrayantes que vraies. Ils s'appuyaient particulièrement en cela sur le passage du Ps. 77, 10, où il est dit que Dieu n'a pas oublié d'avoir pitié et que sa colère n'a pas fermé la porte à sa compassion.

Cependant, à partir du commencement du v[e] siècle, cette doctrine de la limitation des peines de l'enfer fut déclarée hérétique. Ce qui y donna lieu ce furent, en Orient, les querelles origénistes et en Occident, les idées d'Augustin. Dans les querelles origénistes, provoquées par Epiphane, la doctrine en question avait été aussi comptée au nombre des hérésies d'Origène et attaquée avec violence et aigreur par Jérôme et Théophile. Il est cependant à remarquer que Jérôme, tout en combattant l'idée générale que les peines de l'enfer sont limitées, l'admet cependant à l'égard des Chrétiens vicieux. C'est dans ses *dialogi contra Pelagianos*, lib. I, qu'il se prononce à ce sujet avec le plus de clarté. Là il distingue les *impii*, auxquels manque la connaissance de Dieu, les Païens, et les *iniqui* ou *peccatores* parmi les chrétiens. D'après lui, les premiers seront sans doute éternellement damnés avec le Diable, mais les derniers, après avoir expié leurs fautes par le châtiment, seront encore admis à la félicité céleste *(Christianos, si in peccato præventi fuerint, salvandos esse post pœnas)*. Cette opinion trouva encore quelques autres adhérents, tels par exemple que *Dulcitius*, comme nous le voyons par *Augustini quæstiones ad Dulcitium*, *quæst. I*. La principale preuve alléguée en sa faveur était tirée de *1 Cor*. 3, 13, 15 (être sauvé comme au travers du feu).

[1] Enchirid ad Laurent., c. 112.

En Occident ce fut Augustin qui combattit le plus vivement la doctrine de la limitation des peines de l'enfer et qui lui imprima le stigmate de l'hérésie.[1] Tout en reconnaissant que dans le passage *Matth.* 25, 41, 46, sur lequel il s'appuie particulièrement, le mot grec αἰώνιος ne doit pas nécessairement s'entendre de l'éternité, il tire cependant de l'opposition dans laquelle κόλασις αἰώνιος s'y trouve avec ζωὴ αἰώνιος, la conséquence que ce terme doit être ici pris dans ce sens absolu ; attendu que si l'on voulait l'expliquer autrement, on n'admettrait pas non plus l'éternité de la félicité. — On objectait, en outre, contre la doctrine des peines éternelles, qu'il n'y avait pas un juste rapport entre des péchés temporaires et passagers et une punition éternelle, vu qu'il est dit au contraire, *Matth.* 7, 2 : On vous mesurera avec la même mesure dont vous aurez mesuré les autres. À cela Augustin répond que la durée du péché ne peut pas être la mesure du châtiment, comme les punitions terrestres ne sont pas mesurées d'après la durée de la faute pour laquelle elles sont prononcées ; que de même qu'un grand coupable est condamné à mort par la loi terrestre et retiré de la société des vivants, le grand pécheur est aussi exclu du royaume de Dieu par la seconde mort ; qu'ainsi que le premier ne peut plus rentrer dans la vie terrestre, l'autre ne peut pas non plus entrer dans la vie éternelle.[2] — Augustin combat aussi l'autre opinion d'après laquelle ceux qui n'appartenaient pas au Christianisme devaient être éternellement damnés, tandis que les Chrétiens vicieux pouvaient conserver l'espérance d'obtenir le salut ; mais il évite de nommer, à cette occasion, Jérôme, le principal défenseur de cette doctrine.

Les Pères de l'Eglise admettant différents degrés dans la félicité, en admettaient aussi dans la damnation. Augustin, notamment, attribuait le degré le moins élevé dans cette peine aux enfants morts sans baptême. Mais nous le trouvons en revanche indécis sur la question si les damnés pourront peu à peu obtenir un allégement de leurs souffrances ; dans l'*Enchirid. ad Laurent*, c. 112, il se prononce pour l'affirmative et croit pouvoir,

[1] Enchirid. ad Laurent, c. 112. De civ. Dei XXI, c. 20 ss.

[2] De civ. Dei XXX, c. 11.

par cette opinion, concilier ces deux passages : *Jean* 3, 36, où il est dit que la colère de Dieu demeurera sur l'incrédule, et *Ps.* 77, 10, d'après lequel Dieu, dans sa colère, ne fermera pas la porte à sa miséricorde. Cette opinion est aussi adoptée par les *Actes*. Prudence, contemporain d'Augustin, qui, dans son *Cathemerinon*, *hymn.* V, v. 125 ss, émet l'opinion que dans la sainte nuit de la fête de la résurrection, les damnés se reposaient de leurs tourments. Cependant Augustin, dans un autre passage,[1] trouve lui-même trop hardie l'assertion que dans les châtiments il y aurait des intervalles de repos; et plus tard les Augustiniens rigides l'abandonnèrent complétement.[2]

[1] Enarrat. in Psalm. 105, §. 2.

[2] *J.-A. Dietelmaier.* commenti Fanatici ἀποκαταστάσεως πάντων historia antiquior.; 1769, in-8o. — *J. Fr. Cotta.* historia succincta dogmatis de pœnarum infernalium duratione. Tubing, 1774.

TROISIÈME PÉRIODE

DEPUIS LE COMMENCEMENT DES QUERELLES AU SUJET DES IMAGES JUSQU'A LA RÉFORMATION.

726-1517.

PREMIÈRE PARTIE.

HISTOIRE GÉNÉRALE DES DOGMES.

---

§. 78. Histoire générale des Dogmes dans l'Eglise grecque.

Le développement de la partie spéculative de la dogmatique avait pris fin pour l'Eglise grecque avec la querelle monothélite, et en même temps s'était aussi arrêté le développement de l'Eglise grecque. Cela ne provenait pas de ce que tous les points obscurs avaient été éclaircis, et toutes les difficultés levées ; mais la cause en était dans les rapports du gouvernement grec avec l'Eglise. Tandis que dans l'empire grec régnait un despotisme oriental, le pouvoir impérial, si l'on en excepte quelques règnes glorieux, était constamment sur le point de s'écrouler, et semblait courir à sa ruine. Dans de telles circonstances il était impossible que la vraie culture scientifique se développât et progressât, puisqu'il lui manquait l'élément indispensable : la liberté, et même dans les temps qui paraissaient favorables à la science, comme par exemple sous les empereurs macédoniens, depuis Basile-le-Macédonien jusqu'à Constantin Porphyrogénète (867-959), ce n'était pas la vraie science qui était l'objet des faveurs impériales, mais plutôt l'érudition et le goût des collections scientifiques. Or, si cela inspirait en général un respect aveugle pour tout ce que la science avait produit dans les temps précédents, ce respect devait bien plus encore se manifester dans la théologie, où s'était déjà enracinée de bonne heure la tendance traditionnelle, ainsi qu'une vénération exagérée pour les anciens Pères orthodoxes. Aussi les docteurs grecs de cette époque s'attachaient-ils servilement à ce qu'avaient dit leurs devanciers, et

n'osaient-ils pas aller au-delà. Cependant, cette tendance rencontrait souvent une forte opposition dans un autre état de choses qui exerçait son influence particulièrement sur le clergé grec; c'était sa dépendance de la volonté despotique des empereurs. Cet ascendant de la volonté impériale se manifesta surtout dans les querelles sur le culte des images qui agitèrent l'Eglise grecque depuis 726 jusqu'en 842. Car pendant ces luttes la plus grande partie du clergé changea plusieurs fois de conviction relativement aux images et toujours au gré des empereurs, à tel point que les mêmes individus qui dans un moment avaient déclaré le culte des images condamnable, le proclamaient un devoir religieux dès que les circonstances avaient changé. Quand on pense que ces hommes étaient théologiens et que, loin de considérer comme indifférentes les opinions à cet égard, ils croyaient au contraire qu'il y allait du salut des âmes, on ne peut pas ne pas reconnaître la prodigieuse corruption du clergé grec de cette époque, causée du reste évidemment par le despotisme des empereurs. Il n'y avait plus qu'un très-petit nombre d'hommes, principalement parmi les moines, qui conservassent leurs convictions théologiques, en dépit même de la volonté et des ordres des empereurs; et bien que par l'effet de la pression que le despotisme exerçait sur eux, et des cruelles persécutions qu'ils avaient parfois à endurer et qui les menaçaient constamment, ces hommes s'abandonnassent au plus violent fanatisme, ils étaient cependant, à tout prendre, infiniment plus respectables que ces âmes serviles qui, loin d'imiter leur exemple, sacrifiaient sans hésitation aux circonstances leurs plus saintes convictions.

A ce parti de l'opposition qui se forma pendant les querelles sur l'adoration des images, appartenait aussi le dogmatiste le plus distingué qui ait illustré l'Eglise grecque depuis les périodes précédentes, *Jean Damascène*, natif de Damas, moine du couvent de Saint-Sabas, près de Jérusalem (m. 760). Outre un grand nombre d'autres écrits, dirigés pour la plupart contre des partis hérétiques de cette époque, il écrivit la ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, exposé systématique de la dogmatique. Ce livre n'est au fond qu'une compilation, comme il le déclare lui-même, quand

il dit que loin de vouloir rien tirer de lui-même, il a tout puisé dans les saints Pères, et que quant à ce qui concerne la philosophie, il s'est inspiré des écrits d'hommes sages. Il emprunte, en effet, ses matériaux principalement aux écrits des deux Grégoire, de Basile, du Pseudo-Denys l'Aréopagite, de Nemesius, d'Aristote et de Porphyre. C'est de ces sources qu'il tire non-seulement les dogmes eux-mêmes, mais aussi les preuves dont il les appuie. Il renonce ainsi à toute exégèse indépendante et ne prend les passages sur lesquels s'appuie sa dogmatique que dans le sens dans lequel les avaient pris ces anciens Pères. Il en est de même de ses preuves et explications philosophiques; elles sont tirées de toute sorte de sources, ce qui fait qu'il présente souvent pêle-mêle des données complétement contradictoires. Cela nous explique pourquoi il y a si peu de symétrie dans les différentes parties de son ouvrage, et pourquoi dans plusieurs articles dogmatiques, notamment dans celui de la Trinité et de la personne de Christ, il est extrêmement prolixe, tandis que dans d'autres, tels que ceux du péché, de la rédemption et de l'économie du salut, il est singulièrement concis, vague et insuffisant; il ne pouvait en être autrement, puisqu'il prenait ses matériaux dogmatiques tels que l'Eglise grecque les lui offrait. Son intention n'était nullement de continuer le développement des dogmes, mais de prendre la dogmatique au point où elle était alors arrivée, pour l'exposer dans un ordre systématique, l'expliquer et la démontrer. Il a par conséquent le même but que les Scholastiques ont eu plus tard dans l'Eglise latine, et il peut être considéré comme leur précurseur, bien que sa manière de traiter les sujets n'ait pas la forme particulière qui se rencontre chez ces derniers. L'ouvrage de Jean Damascène a conservé jusqu'aujourd'hui, dans l'Eglise grecque, une autorité classique, ce qui s'explique par le fait qu'il n'a paru depuis lors, dans cette Eglise, aucun ouvrage dogmatique de quelque importance. Il a été aussi traduit en latin au XII[e] siècle par Jean Burgundio, jurisconsulte à Pise, et depuis cette époque les Scholastiques de l'Occident, Pierre Lombard le premier, en ont fait très-souvent usage. La division ordinaire de l'ouvrage en quatre livres est probablement l'œuvre des Latins, car elle ne se trouve pas dans les manuscrits grecs.

Avec Jean Damascène s'arrêta, pour l'Église grecque, le développement de la dogmatique. On aurait pu espérer qu'elle tirât encore quelque profit de la polémique engagée contre l'Église latine; mais cette polémique demeura pour elle sans aucun résultat important. Les divergences qui s'étaient élevées, dans le cours des siècles, entre l'Église latine et l'Église grecque, étaient restées longtemps inaperçues, et l'on n'en fut frappé qu'en 767, lorsque, pendant les querelles sur l'adoration des images, des légats grecs, assistant à un synode tenu à Gentilly, mirent pour la première fois en question les mots *Filioque* que les Latins avaient ajoutés au symbole de Constantinople. Dans les discussions qui se renouvelèrent sous Charlemagne, la doctrine d'après laquelle l'Esprit procède du Père et du Fils, était généralement admise et soutenue en Occident; mais les voix étaient partagées sur la question d'admettre les mots *Filioque*, ajoutés au symbole, et l'évêque de Rome, Léon III, était encore pour la négative. Tous ces débats ne produisaient cependant encore aucun changement dans les rapports des deux Églises entre elles. Ce ne fut que lorsqu'éclata un conflit entre l'intérêt hiérarchique des deux chefs des Églises de Rome et de Constantinople, et que ce conflit provoqua une rupture, que les deux partis se reprochèrent réciproquement ces divergences, même celles qui étaient les plus insignifiantes, comme étant de graves déviations de la doctrine et des coutumes de l'Église. Les premières récriminations partirent de Photius et furent provoquées par Nicolas Ier, qui ne voulait pas reconnaître la déposition d'Ignace ni l'élection de Photius à sa place, et cherchait en même temps à rattacher au patriarchat de Rome les Bulgares qui avaient été convertis par des missionnaires envoyés de Constantinople. Le nouveau patriarche byzantin convoqua, par une *encyclique*, en 867, un concile à Constantinople. Dans cette circulaire, Photius reprochait aux Latins, comme de grossières erreurs, le jeûne du samedi, le célibat imposé aux prêtres, le refus de reconnaître l'onction des enfants baptisés, faite par des prêtres, et le changement opéré dans le symbole. A ces reproches il fut répondu, en Occident, par plusieurs docteurs, notamment par Aeneas, évêque de Paris, et par Ratramne, moine de Corbie; dès lors, et par

l'effet de cette polémique s'enracina pour toujours dans chacune des deux Églises l'opinion que l'autre était dans l'erreur. Depuis qu'Ignace était remonté sur le siége de Constantinople (en 867), on cessa de se disputer au sujet de ces divergences ; mais les deux Églises s'éloignèrent de plus en plus l'une de l'autre ; une animosité réciproque s'envenima progressivement ; une réconciliation entre elles devint d'autant moins possible, que l'Église grecque était moins disposée à reconnaître les prétentions que les papes s'étaient avisés de fonder sur les décrétales pseudo-isidoriennes. Une complète séparation s'opéra enfin par suite d'un écrit adressé en 1054 par Michel Cerularius, patriarche de Constantinople, à Jean, évêque de Trani en Apulie, et qui reproduisait les anciens reproches faits à l'Église latine. Le débat étant engagé de nouveau, les Grecs blâmèrent encore d'autres usages particuliers à l'Église latine, comme autant de grossiers abus, par exemple l'usage du pain sans levain dans la Sainte-Cène, ainsi que celui du sang de la chair d'animaux étouffés. On ne peut pas nier que la plupart des Grecs attachaient une importance beaucoup trop grande à ces différences extérieures, que c'était à tort qu'ils les considéraient comme hérétiques et qu'ils rendaient ainsi à leur culture théologique un témoignage très-défavorable. C'est ce que l'on peut dire notamment du patriarche Michel Cerularius, tandis que son contemporain, Pierre, patriarche d'Antioche, jugeait la chose d'une manière infiniment plus raisonnable et plus modérée, et ne déclarait importante que la divergence des Latins dans la doctrine de l'émanation du Saint-Esprit. C'était là, en effet, la seule différence réellement dogmatique qui existât entre les deux Églises, c'est elle aussi qui par suite forma le principal objet de la polémique des deux partis. Elle se formule chez les Grecs dans de nombreux ouvrages généraux ou spéciaux. On compte parmi les premiers :

La πανοπλία δογματική, armure dogmatique, d'*Euthyme Zygabène*, moine à Constantinople (m. après 1118), grand ouvrage dogmatique et polémique, fait pour défendre la vraie foi contre toutes les hérésies, simple compilation des anciens docteurs de l'Église, dont le titre XIII, dirigé contre les Latins, doit fournir contre eux la preuve que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils;

Et de *Nicetas Aconimatus*, haut employé à la cour de Byzance (m. après 1206), le Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας, qui n'est en majeure partie qu'une simple transcription de la Panoplie d'Euthyme.

Parmi les auteurs grecs qui ont rédigé des écrits spéciaux contre les Latins, nous avons à désigner :

Théophylacte, archevêque de la Bulgarie, à Achrida (m. 1107), et exégète très-distingué, qui écrivit un livre *de iis in quibus Latini accusantur.*

Les essais d'union faits par les empereurs Andronic Paléologue (1328-1341) et Jean Paléologue (1341-1391) engagèrent beaucoup de Grecs à combattre les erreurs latines, notamment :

Barlaam, abbé grec, qui composa plusieurs écrits contre les Latins, en particulier contre la suprématie du pape et contre la doctrine latine de la procession du Saint-Esprit, mais qui ensuite, à cause des quelques persécutions qu'il eut à endurer, passa du côté des Latins (1341) et écrivit alors contre les Grecs.

Nil Cabasilas, archevêque de Thessalonique, vers 1340, passait parmi les Grecs pour le plus éminent d'entre les adversaires des Latins. Il a écrit contre eux plusieurs ouvrages, un en particulier intitulé *de primatu Papæ*, et surtout un très-grand ouvrage sur la procession du Saint-Esprit.

Sur ce point en litige, le plus important de tous, Maxime Planude, moine à Constantinople (v. 1340), Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique (1350) et Nil Damyla, moine en Crète (v. 1400), ont aussi composé des écrits.

L'histoire de l'Église nous apprend comment tous ces essais d'union, bien que très-favorisés par les empereurs grecs, à cause des circonstances politiques, échouèrent contre l'opiniâtreté avec laquelle les deux partis tenaient à la doctrine qui les distinguaient; et c'est ce qui fit que l'empire grec dut périr avec la conquête de Constantinople, en 1453, sans que l'Occident vint à son secours; mais aussi, depuis lors, les Grecs ont constamment tenu à leurs coutumes et à leurs doctrines distinctives et se sont toujours montrés au plus haut degré hostiles à toute union avec l'Église romaine.

§. 79. Histoire générale des Dogmes de l'Église latine jusqu'à la séparation de l'Église grecque.

Par suite de la migration des peuples, l'ancienne civilisation romaine avait été complétement détruite dans les provinces de l'Occident, qui étaient tombées au pouvoir des Barbares, et à Rome même elle déclinait de plus en plus; mais avec elle disparaissait aussi de l'Église latine la science théologique. Au VIIIe siècle, la plus grande culture régnait encore en Angleterre, où elle avait été implantée par Théodore de Tarse (en Cilicie), archevêque de Cantorbery (668-690), de concert avec un abbé nommé Adrien, et où le moine Bède-le-Vénérable passa bientôt après pour l'homme le plus savant de son temps (m. 735). Le premier prince qui s'efforça de répandre une culture générale, et, en particulier, la science théologique dans un des royaumes allemands nouvellement fondés, ce fut Charlemagne; et quand on tient compte des circonstances, on conviendra que ses efforts réussirent à produire sous ce rapport des résultats extraordinaires. Grâce aux nombreuses écoles qu'il fonda, aux encouragements qu'il donna aux savants, l'Église franke s'éleva au IXe siècle, par les lumières qui y régnaient et le grand nombre de théologiens distingués qu'elle possédait, au-dessus de toutes les autres Églises de l'Occident. Celui qui contribua le plus à y répandre l'instruction théologique, ce fut le moine anglais Alcuin, qui finit par être abbé de Tours (m. 804). L'influence de cette culture théologique se montra dans les tentatives que l'on fit alors pour donner un plus grand développement au système dogmatique de l'Église, et dans les querelles théologiques qu'elles provoquèrent. La première de ces querelles, qui commença en 792, fut la querelle adoptienne, et ce fut aussi la première qui fut engagée dans l'Église occidentale sur un sujet de dogmatique purement spéculatif. Alcuin s'y illustra particulièrement comme écrivain dogmatiste. Puis succédèrent, à partir de 844, les querelles de Paschase Radbert, abbé de Corbie (m. 865), sur la présence de Christ dans la Sainte-Cène, et sur la manière dont Marie avait été délivrée; le principal adversaire de Paschase fut Ratramne, abbé de Corbie (m. après 868). Immédiatement après (848),

Gottschalk, moine d'Orbais (m. 868) et partisan prononcé du système Augustinien sur la grâce et la prédestination, ranima le débat sur ces points de doctrine. Dans les querelles sur le culte des images, l'Église franke développa un esprit libéral et indépendant, en prenant position entre les deux partis adverses, et en défendant avec intelligence ce qui, jusqu'alors, avait été sous ce rapport généralement admis dans l'Église. Chez quelques ecclésiastiques, la science théologique produisit alors un libéralisme qui s'élevait même parfois au-dessus de ce que la tradition avait conservé. C'est ainsi qu'Agobard, archevêque de Lyon (m. 840), et Claude, évêque de Turin (m. 839), se déclarèrent très-formellement contre le culte des images et des saints, sans avoir été attaqués ni haïs pour cela tant qu'ils vécurent. Jean Scot, ou Erigène, qui vécut à la cour de Charles-le-Chauve (m. ap. 877), professait un système philosophique puisé en grande partie dans le Néoplatonisme, et qui le conduisit à concevoir le Christianisme sous un point de vue tout nouveau, mais aussi à s'écarter, dans quelques articles, de la dogmatique de l'Église, sans pourtant être rejeté par cette raison de la communion ecclésiastique. Une nouvelle source fut à cette époque ouverte dans l'Église franke à la théologie, par la traduction des écrits de Denys l'Aréopagite qui, par suite de la confusion que l'on commençait à faire alors de ce Denys avec le premier évêque de Paris, obtinrent une grande considération, parce qu'on les regardait comme les écrits du patron du pays, et qui, par cette raison même, firent naître chez beaucoup de personnes, dans l'Église franke, le goût d'un mysticisme spéculatif. — Aucun travail embrassant tout le système dogmatique de l'Église n'a paru à cette époque, mais il a paru beaucoup d'écrits traitant des questions théologiques spéciales, et qui ne manquent pas d'un certain mérite.

Ce temps pendant lequel on vit réellement fleurir les sciences théologiques dans le royaume des Franks, fut cependant suivi, après la déposition de Charles-le-Gros (887), d'une époque de barbarie générale dans tout l'Occident. On peut en trouver la cause soit dans les troubles et les désordres civils qui suivirent généralement le démembrement de l'empire carlovingien, soit dans ce qu'alors la langue latine se perdit complétement comme

langue nationale, et que les idiomes des différents pays n'étaient point encore arrivés à l'état de langues écrites. Il en résulta que la littérature théologique qui existait alors devenait complétement inaccessible au grand nombre, par la raison qu'elle ne se trouvait que dans la langue latine; qu'il eût fallu, par conséquent, que celle-ci fût enseignée partout dans les écoles, tandis que, dans les troubles du temps, ces écoles étaient tombées dans une déplorable décadence. Ajoutons à cela que si précédemment une langue plus cultivée avait été par elle-même un stimulant pour la pensée, la langue barbare qui l'avait remplacée était au contraire un obstacle au développement scientifique de l'esprit. Aussi le xe siècle est-il le siècle de la plus profonde barbarie et est-il désigné pour cette raison par le surnom d'âge de fer ou de plomb.

Avec le xie siècle surgirent peu à peu des circonstances plus favorables à la civilisation en général et à la culture théologique en particulier. Ce qui y contribua, ce furent d'abord les rapports, rétablis déjà depuis les Othon, avec l'empire grec, qui avait conservé beaucoup de culture extérieure et une instruction assez avancée; ce fut aussi le contact avec les Arabes résidant en Espagne, parmi lesquels fleurissait surtout l'étude des mathématiques, de l'astronomie et de la médecine; ce fut ensuite la renaissance de l'étude du droit romain dans les villes de la Lombardie, à laquelle on fut ramené par des intérêts politiques, mais qui inspirait le goût des recherches méthodiques et réellement scientifiques. L'influence de ces causes fut accrue, à partir du xie siècle, par le rétablissement de l'ordre ecclésiastique au synode de Sutri (près de Rome) 1046, en suite duquel la culture scientifique et théologique revint de nouveau en honneur et en autorité, et par la reprise des débats avec l'Eglise grecque, qui força à examiner de plus près les points en litige. Dès la première moitié du xie siècle nous retrouvons quelques écoles qui jouissent d'une haute réputation, notamment celle de *Reims*, qui avait pris un nouvel élan, grâce à Gerbert, formé par son contact avec les Arabes, pendant son séjour en Espagne; et celle de *Chartres*, que l'évêque de cette ville, Fulbert, avait portée à une grande hauteur. Ensuite s'élevèrent l'école de Tours sous *Bérenger*, et celle du

couvent du Bec en Normandie, sous *Lanfrank*. Ce furent ces deux hommes, qui, dans la lutte sur la doctrine de la Cène, à laquelle ils se mêlèrent en 1050, appliquèrent les premiers la dialectique d'Aristote à la théologie, et commencèrent ainsi une nouvelle période dans l'histoire de cette science, la période de la théologie scolastique.

§. 80. Histoire générale de la première période de la Théologie scolastique, jusqu'à Alexandre de Halès, en 1230.

Bérenger et Lanfrank, dans leur querelle sur la doctrine de la Cène, avaient aussi, les premiers, emprunté les principes dialectiques d'Aristote, et avaient cherché à s'en servir comme de preuves pour leurs opinions. Ils ne possédaient pas les écrits d'Aristote, comme on l'a souvent cru d'abord, dans une traduction latine faite d'après l'arabe, mais dans la traduction de Boèce qui, pendant des siècles, était restée sans emploi dans les bibliothèques de l'Occident. Cette application de la dialectique à la théologie était alors quelque chose de tout nouveau, car on s'était habitué à s'en tenir uniquement aux décisions des Pères dans les questions théologiques; c'est pourquoi Lanfrank, dans sa lutte avec Bérenger, fait souvent semblant d'être contraint par son adversaire d'entrer, contre son propre penchant, dans des discussions dialectiques. Cette manière de traiter la théologie trouva néanmoins bientôt beaucoup d'accueil, et un disciple de Lanfrank, Anselme, archevêque de Cantorbery (m. 1109), la laisse si complétement prédominer dans ses écrits qu'on a coutume de le considérer, par cette raison, comme le premier scolastique. Cette théologie dialectique fut en effet, dès lors, nommée scolastique, en opposition avec l'ancienne manière de traiter la théologie, d'après laquelle on se contentait d'exposer les doctrines ecclésiastiques, telles qu'on les trouvait dans les Pères, sans penser à les motiver, et à laquelle on donnait le nom de *theologia positiva*. *Scolasticus* voulait donc dire *eruditus*, *litteratus*, *sapiens*, et c'était par suite aussi la désignation des maîtres des écoles supérieures. La théologie scolastique n'est par conséquent pas autre chose, dans le langage de cette époque, qu'une « théologie savante ou philosophique. » Ce

qui caractérisait cette théologie philosophique, c'est qu'elle regardait le système dogmatique de l'Église comme quelque chose de reçu et de bien arrêté, qu'elle ne songeait pas à approfondir, et qu'elle ne se servait de la philosophie que pour mettre ce système en ordre, pour l'étayer et l'expliquer. Elle avait, par conséquent, un tout autre caractère que la théologie philosophique des premiers siècles. Celle-ci avait, en effet, une tendance spéculative; elle cherchait à réduire, au moyen de la spéculation, les idées spéciales, de même que les idées générales de la foi chrétienne, en un système complet, tandis que la théologie scolastique, trouvant les dogmes déjà développés, ne cherchait qu'à les élaborer par la dialectique, afin de les définir plus exactement et les rendre parfaitement intelligibles. La méthode qu'elle employait consistait à développer complétement et sous la forme du syllogisme, les arguments pour ou contre une proposition et de donner ensuite de la même manière une conclusion. Cependant, le caractère de la théologie scolastique éprouva dans le cours des siècles quelques modifications très-importantes, qui autorisent à diviser son histoire en trois périodes.

Dans la première période, on ne soumet la théologie qu'à un travail philosophique purement formel. Des œuvres d'Aristote, les scolastiques de cette période ne possédaient que les écrits dialectiques ou l'Organon dans la traduction de Boèce, en sorte qu'Aristote n'était pour eux que le maître de la dialectique; c'est pourquoi ils ne s'en servaient que pour traiter d'une manière exclusivement dialectique la matière théologique qui leur avait été transmise. Cette matière, ils la tiraient des Pères de l'Église latine et en particulier d'Augustin, l'oracle de l'Église d'Occident. C'était aussi dans ses écrits qu'ils puisaient ce que l'on trouve chez eux de propositions métaphysiques; et comme Augustin, bien qu'indépendant dans sa philosophie, partait cependant des idées platoniciennes alors généralement répandues et fréquemment fondues avec le système théologique, on trouve chez les scolastiques de cette période, malgré toute leur dialectique aristotélienne, bien des propositions platoniciennes. Après les écrits d'Augustin, c'étaient principalement ceux de Grégoire-le-Grand, de Léon-le-Grand, d'Isidore de Séville, de Bède et de Raban-

Maure que mettaient ordinairement à contribution les Scolastiques de cette période.

Ce qui fut d'une grande importance pour la théologie scolastique et pour sa rapide propagation, c'est qu'il se forma pour elle une école particulière. L'enseignement supérieur se bornant jusqu'alors ; dans les écoles des cathédrales et des couvents, aux sept arts libéraux, celui de cette théologie scolastique n'y trouvait point de place. C'est ce qui engagea, à partir du commencement du XIIe siècle, quelques professeurs de la dialectique et de la théologie nouvelles, à former entre eux, à Paris, une association, à côté de ces écoles. Par les mêmes raisons s'élevèrent simultanément des chaires pour l'enseignement du droit canon et de la médecine. Par suite de la création de toutes ces chaires qui formèrent, avec les anciennes écoles des sept arts libéraux, une association parfaitement organisée, prit naissance à Paris la première université sous le nom de ***studium generale*** ou ***universale***, dont la constitution fut complétement terminée vers l'année 1250. Sur le modèle de Paris se formèrent aussi ailleurs de pareilles institutions. A Bologne, l'école de droit, jusqu'alors la plus célèbre, se compléta par l'admission des autres chaires universitaires ; mais Paris n'en resta pas moins pendant tout le moyen-âge la capitale de la théologie scolastique où affluaient des milliers d'auditeurs de tous les pays de l'Occident pour s'approprier ces nouvelles connaissances et les répandre ensuite de tous côtés. Après Paris, ce fut Oxford qui acquit (depuis 1200) le plus d'importance pour la théologie scolastique.

Parmi les Scolastiques s'éleva et se débattit tout d'abord une question philosophique sur la nature des idées universelles, question au sujet de laquelle se formèrent les sectes philosophiques des Réalistes et des Nominaux, qui exercèrent une très-grande influence sur le développement de la théologie scolastique. Il s'agissait de savoir si les idées générales (***universalia***), c'est-à-dire celles du genre, de l'espèce, etc. (***genus***, ***species***, ***differentia***, ***proprium*** et ***accidens***), avaient ou non une réalité en dehors de l'intelligence humaine. Les anciens philosophes avaient énoncé des opinions diverses sur ce sujet. ***Platon*** avait attribué une réalité dans

l'intelligence divine aux universaux qu'il appelait idées, en enseignant que Dieu avait d'abord produit ses idées dans son intelligence, comme des types d'après lesquels les diverses choses avaient été formées. Les Scolastiques désignaient cette opinion platonicienne par la formule *universalia ante rem*. Aristote enseignait aussi la réalité des universaux, mais soutenait qu'ils n'avaient de réalité que dans les choses individuelles, dans ce sens qu'ils leur conféraient leur forme et leur figure; que ce n'était que grâce à eux que ces choses devenaient des êtres individuels, attendu que l'individualité d'une chose n'est que l'effet de ses diverses qualités. Il enseignait ainsi *universalia in re*.

Les Stoïciens niaient enfin complétement l'existence de ces universaux, soutenant qu'il n'y avait que les êtres individuels qui eussent de la réalité, et que les universaux n'étaient que des abstractions de notre intelligence, engendrées par l'observation de ces individus, par conséquent de simples *nomina* (*universalia post rem*). Pour désigner ceux qui affirmaient la réalité des idées universelles dans le sens de Platon ou d'Aristote, se forma le nom de *Réalistes*, et pour ceux qui n'y voyaient que des abstractions ou des noms, celui de *Nominaux*.

Celui que l'on doit considérer comme le premier Scolastique dans le vrai sens du mot, est Anselme, disciple et successeur de Lanfrank comme abbé du Bec et comme archevêque de Cantorbéry (1109), penseur extrêmement pénétrant et profond, et qui détermine la tendance de la Scolastique dans sa première période. La philosophie n'était pour lui que la servante de la théologie. Son principe était celui d'Augustin, qu'il prenait pour type, et qu'il regardait comme le modèle inimitable d'un théologien philosophe : *Fides præcedit intellectum*. D'après lui, comme d'après Augustin, il faut avant tout croire les doctrines du Christianisme, mais ensuite chercher à les pénétrer à l'aide de la philosophie, pour les comprendre parfaitement et les justifier devant la raison. Quand on y réussit on parvient à une complète confirmation de sa foi; dans le cas contraire on ne doit pas se laisser ébranler dans sa foi par cet insuccès; mais au contraire conserver invariablement cette foi, et continuer à croire, alors même qu'on ne comprend pas ce que l'on croit. C'est ce qu'il exprime par ces

mots [1] *Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quœro intellegere ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam.* Pour lui la foi était donc la première chose ; c'était par elle que l'on devait arriver à la compréhension ; mais on ne devait pas vouloir commencer par comprendre pour arriver ensuite à croire. A l'exemple d'Augustin, il appuyait cette règle sur le passage mal traduit d'Esaïe 7, 9 : *Nisi enim credideritis, non intelligetis.* C'est dans ce sens que dans son *Monologium* et dans son *Proslogium* il cherche à démontrer, par des arguments tirés de la raison, les vérités religieuses générales, tentative par laquelle il devint le fondateur d'une théologie naturelle, tandis que dans ses écrits intitulés : *cur Deus homo? de conceptu virginali et de originali peccato*, il s'efforce de comprendre et de démontrer philosophiquement quelques doctrines positives du Christianisme. Augustin était en cela son guide, et Anselme se fait gloire de n'avoir rien dit qui ne fût parfaitement d'accord avec ses doctrines ; mais avec son esprit fin et pénétrant, Anselme voyait quelquefois plus loin et plus au fond des choses qu'Augustin lui-même.

Quand il était encore au Bec, il se trouva engagé dans un débat théologique sur la doctrine de la Trinité avec Roscellin, chanoine de Compiègne, qui enseignait dans cette ville, avec beaucoup de succès, la théologie et la philosophie. Ce que Roscellin avait réellement affirmé, n'est pas parfaitement certain, mais il est avéré que son erreur provenait du Nominalisme, et cette erreur paraît avoir été la suivante. Concevant, en vertu de son Nominalisme, l'idée de Dieu comme un *universale*, par conséquent comme une abstraction d'êtres réels et individuels, il considérait le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme trois choses dont avait été extraite l'idée générale de la divinité. En conséquence, il déclarait que si on voulait les considérer comme une seule et même chose, il fallait admettre que le Père et l'Esprit étaient devenus chair avec le Fils. Cette manière de comprendre la Trinité conduisait évidemment au Trithéisme ; aussi Anselme la combattit-il et

[1] Proslog., c. 1.

força-t-il Roscellin à se rétracter au synode de Soissons (1092). Cette querelle fit donner au Nominalisme la réputation de mener à l'hérésie. Le Réalisme, surtout celui qui était dans le sens d'Aristote, arriva ainsi à dominer partout, et conserva cette suprématie jusqu'au XIVe siècle.

Cependant, dès le commencement du XIIe siècle, Paris était devenu le principal théâtre de la théologie scolastique. Le premier scolastique connu qui y enseigna fut *Guillaume de Champeaux;* il fut bientôt éclipsé par son grand disciple *Pierre Abailard*, et obligé de quitter la scène sur laquelle il avait paru jusqu'alors, pour aller fonder, dans un faubourg de Paris, un chapitre de chanoines réguliers nommé Saint-Victor, et y former une nouvelle école qui se distingua bientôt par son caractère particulier. Abailard eut, au contraire, un prodigieux succès, et ce fut principalement lui qui, par les milliers d'auditeurs qu'il attirait de tous côtés, répandit dans tout l'Occident le goût de la scolastique. Sa vie est une suite de succès et de revers, un tissu d'événements extraordinaires. Ses rapports avec Héloïse produisirent un scandale public; sa manière hardie de traiter la théologie choquait profondément bon nombre de docteurs, en particulier saint Bernard et saint Norbert qui déjà, de leur temps, passaient pour saints. Tout cela ne pouvait cependant pas amoindrir la renommée dont il jouissait comme professeur et comme théologien. Partout où il allait, des multitudes de disciples le suivaient pour entendre ses leçons. Il ouvrit successivement des cours dans le couvent de Saint-Denys, où il devint moine, puis dans un désert, près de Troyes, où s'établirent ses disciples dans des cabanes, autour de lui, établissement dont s'est formée, plus tard, l'abbaye du Paraclet; il enseigna de nouveau à Paris, depuis 1136, mais ensuite sa doctrine ayant été condamnée par le concile de Sens, en 1140, sur les poursuites de saint Bernard, il se retira dans un couvent et mourut en 1143. L'un des hommes les plus distingués de tous les temps, il contribua plus qu'aucun autre à éveiller et à répandre le goût des études et des recherches théologiques. Il s'est élevé hardiment au-dessus du principe augustinien, qu'il faut d'abord croire, puis ensuite

chercher à comprendre, et a soutenu, au contraire, qu'il faut d'abord examiner ce qui est présenté comme un objet de foi, afin de voir si cela mérite d'être cru, puisque autrement toute doctrine religieuse pourrait, sans distinction, prétendre à la même foi. Abailard insistait, par suite, principalement sur l'intelligence, *intellectus*, comme condition de l'examen qui devait précéder et accompagner la foi et blâmait ceux qui, célébrant l'ardeur de la foi, croyaient sans examen et sans intelligence. Abailard était, du reste, bien éloigné de soumettre franchement les principes premiers de la doctrine religieuse à un examen impartial, et de s'en écarter dans le cas où il succomberait à un tel examen. Il tenait, au contraire, fermement au système ecclésiastique traditionnel, mais croyait avoir, dans sa philosophie, les moyens de le démontrer dans toutes ses parties et de le rendre parfaitement compréhensible ; il soutenait même, relativement aux mystères chrétiens, tels que celui de la Trinité, qu'il était possible de les comprendre par l'intelligence (*intellectus*), compréhension qu'il distinguait de la connaissance (*cognoscere*), qu'on acquiert, selon lui, par l'expérience, c'est-à-dire au moyen des sens, ou par la voie de l'empirisme ; à son avis ce *cognoscere* des choses célestes est réservé à la vie éternelle (*Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Jesum Christum*) ; ici-bas il n'est possible que d'avoir un *intelligere* de ces choses célestes, une intelligence indirecte de leur réalité, de leur nature et des raisons qui doivent porter à y croire. Le *cognoscere* implique une connaissance adéquate à l'objet ; or il n'est pas possible à l'homme, dans cette vie, de s'élever à une pareille connaissance des choses divines, telles par exemple que la Trinité ; on ne peut que concevoir les raisons pour lesquelles on doit croire à une Trinité, et qui font que les trois personnes se trouvent dans tel rapport et non dans un autre ; mais une connaissance claire et parfaite des choses divines est au-dessus de la portée de l'entendement humain, et les essais d'y arriver par des comparaisons ne peuvent aboutir qu'à des probabilités, faisant supposer que ces

comparaisons s'accordent avec la raison et ne seraient pas contraires à la foi.[1]

Son principal adversaire fut ***Bernard de Clairvaux*** (m. 1153), homme d'un esprit non moins grand, mais tout différent, et d'une humeur mystique et contemplative. Bernard était choqué de la tendance d'Abailard à analyser les doctrines mystérieuses du Christianisme, à vouloir les décomposer en idées claires et les faire comprendre comme les choses les plus ordinaires. Il se plaignait de ce que par l'influence d'Abailard on en était arrivé au point que les enfants dans les rues se disputaient au sujet de la Sainte-Trinité, et que, sans respect pour la profondeur infinie des doctrines du Christianisme, on en faisait l'objet de discussions pour exercer l'intelligence. Bernard voulait que les hommes s'appropriassent les doctrines du salut uniquement par la foi. Selon lui, c'est de trois manières que l'homme peut chercher à concevoir les choses divines : par la foi, par l'intelligence et par l'opinion. La foi présente la vérité certaine, mais encore close et voilée, l'intelligence la donne nue et évidente, mais la réserve à une sphère et à une existence plus élevées ; quant à l'opinion *(opinio)*, elle ne donne rien de certain ni d'assuré. Or, quand l'homme cherche à pénétrer dès ici-bas avec son intelligence les objets de la foi, il court le danger de prendre son opinion, ses suppositions pour la pure lumière, et de rendre sa foi incertaine. Bernard fait ici allusion à l'assertion d'Abailard, que les efforts que l'on fait pour arriver à une connaissance intuitive des choses divines ne peuvent jamais conduire qu'à des probabilités ; mais il oubliait qu'Abailard n'attribuait nullement un tel défaut de certitude à l'*intellectus*, à l'intelligence des principes fondamentaux des doctrines religieuses. Bernard voulait ainsi que la raison reconnût ce qu'il

[1] Principaux ouvrages dogmatiques d'Abailard : Introductio ad theologiam libb. III et Theologia christianana libb. V (v. *H. F. Frerich*, comm. theologico-critica de Petri Abælardi doctrina dogmatica et morali, Jena, 1827, in-4°. — Petri Abælardi Epitome Theologiæ christianæ ed. *Rheinwald*. Berolini, 1835, in-8° (titre arbitraire). Dans le Codex, il se trouve ainsi : P. A. Sententiæ, probablement la rédaction d'un cours d'Abailard due à un de ses disciples.

y avait d'infiniment profond et d'incompréhensible dans ces doctrines, et ne les fit pas entrer dans son domaine. Il pensait que c'était uniquement par la foi que le sentiment pieux pouvait s'approprier complétement ces doctrines du salut; que la contemplation mystique, la méditation et le recueillement étaient les moyens de se les assimiler et de pouvoir en jouir; mais qu'en les soumettant à l'examen de l'intelligence, on commettait une grossière profanation du sanctuaire. Par sa spéculation poussée à l'extrême, Abailard ne pouvait pas manquer d'arriver à certaines propositions qui, lorsqu'elles étaient détachées de l'ensemble de sa doctrine, sonnaient d'une manière choquante aux oreilles de ceux qui n'y étaient pas initiés, et c'est aussi à cause de pareilles propositions qu'il fut condamné au concile de Sens. Mais le véritable motif de l'opposition que lui firent Bernard et ceux qui partageaient les idées de ce dernier, se trouvait dans sa tendance complétement opposée à la leur et qui leur paraissait être quelque chose d'abominable.

Malgré la condamnation d'Abailard, les théologiens dialectiques qui marchaient sur la même voie, furent si peu intimidés, que Bernard fut bientôt après obligé de soutenir une semblable lutte contre un autre adversaire, *Gilbert de la Porrée (Porretanus)*, évêque de Poitiers. Gilbert, qui était un réaliste aristotélicien, affirmait par suite les *universalia in re*. Il voulait qu'on séparât l'idée de « Divinité », comme idée de genre, de l'idée de « Dieu », parce que, selon lui, la Divinité ou la nature divine était l'*universale* qui ne se réalisait que dans les individus; que c'était l'universel par lequel le Père, le Fils et l'Esprit devenaient Dieu, de même que l'humanité était ce qui faisait de l'individu humain un homme; que le Père, le Fils et l'Esprit n'étaient par conséquent un que par rapport à la divinité qui leur était inhérente, mais qu'on ne pouvait pas dire qu'un seul Dieu était à la fois Père, Fils et Saint-Esprit, comme on ne pouvait pas dire que la nature divine ou la divinité était devenue chair. Au grand concile de Reims, tenu en 1148, fut produite la plainte de Bernard contre Gilbert; mais celui-ci sut se défendre très-habilement; ce qui d'ailleurs lui vint tout particulièrement en aide, ce fut la jalousie qu'inspirait aux cardinaux la grande influence de Bernard sur

le pape, en sorte que Gilbert échappa ainsi au sort d'Abailard, et revint dans son diocèse sans avoir perdu sa considération.

Ces précédents agirent cependant dans ce sens que dès lors les Scolastiques observèrent une plus grande circonspection, restreignirent la liberté de leurs recherches et cherchèrent à trouver un appui en invoquant en leur faveur l'autorité des Pères les plus considérés, notamment Augustin. C'est ainsi que plusieurs recommencèrent alors à faire des recueils des opinions des Pères *(sententiæ*, c'est-à-dire *dogmata)*, dont ils faisaient précéder leurs analyses et leurs commentaires dialectiques, qu'ils avaient soin de maintenir dans certaines bornes pour ne choquer personne. C'est de cette manière que deux hommes de cette époque traitèrent la dogmatique de l'Eglise : ***Robert Pulleyn*** et ***Pierre Lombard.*** Le premier, d'origine anglaise, qui, après avoir successivement enseigné la théologie à Paris et à Oxford, était enfin devenu cardinal et mourut vers 1150, écrivit un livre intitulé : *Sententiarum libb. VIII*, dans lequel il exposait plus complétement que jusqu'alors le système dogmatique, en se rattachant soigneusement aux Pères de l'Eglise, et en évitant tout ce qui pouvait choquer; ce qui le mit en grande estime auprès de Bernard. Le second, ***Pierre Lombard***, professeur de théologie à Paris, puis évêque dans cette ville (m. 1164), expose dans son ouvrage *Sententiarum, libb. IV*, le système ecclésiastique avec autant d'exactitude que de circonspection et cherche à l'expliquer et à le confirmer par des commentaires dont il fait suivre chaque doctrine. Partout il s'efforce de justifier ses opinions par des passages tirés des Pères et principalement d'Augustin. Il cédait ainsi au goût qu'on avait généralement alors de traiter la théologie selon la méthode dialectique, et donnait en même temps satisfaction aux autres théologiens, qui ne pouvaient pas se retrouver dans les distinctions beaucoup trop subtiles de la dialectique, et qui, dans chaque expression nouvelle et inusitée, voyaient une déviation du système ecclésiastique. Se recommandant par ces qualités, favorisé d'ailleurs par d'autres causes, cet ouvrage parvint à une prodigieuse considération; il devint le manuel de théologie le plus généralement en usage, qui pendant des siècles servit de base à l'enseignement des universités et devint l'objet

d'innombrables commentaires. Pierre lui-même en a reçu le nom de ***Magister sententiarum***, ou simplement de ***Magister***.

Un établissement, qui prit à cette époque une place très-éminente, ce fut l'école de Saint-Victor, fondée par Guillaume de Champeaux. S'attachant principalement à former des ecclésiastiques capables et pratiques, Guillaume avait donné à ses discours, depuis qu'il enseignait dans cette école, un caractère tout particulier. Il alliait à la méthode dialectique, la méthode pratique, en posant à la première certaines limites et en cherchant à développer et à faire ressortir en tout l'importance pratique des différentes doctrines. Cette tendance resta désormais celle de l'école de Saint-Victor. Elle faisait cas de la spéculation, tant qu'elle ne sortait pas de ses limites, mais elle ne regardait pas comme suffisante l'explication spéculative, et voulait y joindre aussi l'application pratique. C'est pourquoi elle estimait les mystiques qui faisaient prévaloir cette tendance pratique, mais cherchait en même temps à éviter les sombres labyrinthes du mysticisme et à tenir le milieu entre la spéculation exclusive sans chaleur et le mysticisme absolu sans lumière. Le docteur le plus notable de cette école, et dans lequel se manifeste aussi le plus nettement cette tendance, est ***Hugues de Saint-Victor*** (m. 1141). Son œuvre théologique la plus importante, ***de sacramentis Christianæ fidei libb. II***, est une dogmatique complète (***Sacramentum*** — μυστήριον, signifie ici doctrine mystérieuse). Partout il unit à l'explication dialectique de la doctrine ce qui sert à l'édification et conduit à la contemplation, et n'évite pas moins dans ses explications mystiques, tout ce qui est absurde et contraire à la raison. Son écrit a aussi par cette raison beaucoup plus de coulant et de naturel que les œuvres des autres Scolastiques. Déjà parmi ses contemporains Hugues jouissait d'une très-haute considération; il était l'ami de Bernard et en était très-estimé; même dans les siècles suivants ses écrits ont encore été très-appréciés, bien qu'il n'ait pas obtenu une célébrité universelle et que chez les Scolastiques rigides ses écrits n'aient pas eu le succès qu'ont eu les sentences de Pierre Lombard. L'estime dont jouissait aussi Hugues se

réfléchit dans les expressions par lesquelles on le désignait : *Alter Augustinus, lingua Augustini.*[1]

§. 81. Deuxième période de la Théologie scolastique, jusqu'à Durand de Saint-Pourçain. vers 1320.

Les Scolastiques de la première période n'avaient eu d'Aristote que ses écrits dialectiques ; ce qui se trouve chez eux en fait de données métaphysiques, ils l'avaient tiré des écrits d'Augustin, mais c'étaient au fond, en grande partie, des idées platoniciennes. La seconde période de la théologie scolastique se caractérise par ce fait que les Scolastiques sont désormais en pleine possession de la philosophie d'Aristote et qu'ils peuvent par suite aussi se servir, pour leurs études et leurs travaux théologiques, de la physique et de la métaphysique de ce philosophe.

Ce fut tout d'abord par les Arabes de l'Espagne que cette partie des ouvrages philosophiques d'Aristote arriva en Occident. Depuis longtemps déjà tous ses écrits étaient traduits en arabe, et l'étude de sa philosophie, généralement en vogue chez les Arabes, fleurissait particulièrement dans les écoles des Maures en Espagne. C'est de là que les Chrétiens de l'Occident, qui visitaient alors fréquemment les écoles arabes, eurent connaissance des parties de la philosophie d'Aristote jusqu'alors ignorées, et plus ils l'estimaient déjà comme dialecticien, plus ils firent d'efforts pour s'approprier aussi le reste de sa philosophie. C'est dans ce but que dès le XIIe siècle furent traduits en latin beaucoup d'ouvrages, non seulement d'Aristote lui-même, mais aussi de ses commentateurs arabes, chez lesquels on croyait trouver un exposé plus net et plus clair de sa philosophie, en particulier ceux du philosophe arabe Avicenne (m. 1036), qui passait pour le plus fidèle interprète d'Aristote. Mais dans ces œuvres des commentateurs arabes, se trouvaient mêlées à sa philosophie bien des rêveries néoplatoni-

[1] Hugues de Saint-Victor, et les tendances théologiques de son temps, exposées par *A. Liebner*, Leipzig. 1832 ; in-8° (allem.). — *Liebner*, progrr. de Richardo, à S. V. Gottingæ, 1837-39.

ciennes, et il arriva ainsi qu'au commencement du XIIIe siècle cette prétendue philosophie aristotélicienne répandit parmi les théologiens de Paris de très-grossières erreurs panthéistes, dont furent accusés notamment les professeurs de théologie *Amalrich* de *Bène* et *David* de *Dinant*. Il en résulta plusieurs arrêts qui prohibaient les écrits d'Aristote. Cependant le nombre des traductions de ses véritables ouvrages augmentait successivement; il ne paraissait plus seulement des traductions de l'arabe, mais depuis que Constantinople avait été conquis par les Latins, en 1204, on en avait aussi fait d'après l'original grec. On commença dès lors à comprendre la différence qu'il y avait entre Aristote et ses commentateurs arabes, et les arrêts de prohibition prononcés contre lui furent bientôt oubliés. Il est vrai qu'alors même les scolastiques n'étaient point encore en pleine possession de la philosophie d'Aristote; car ils ne la connaissaient que d'après des traductions latines, dans lesquelles le sens de l'original était souvent faussé; aussi devaient-ils se donner beaucoup de peine pour expliquer les passages obscurs et accorder ensemble les contradictions qu'ils rencontraient. Cependant les écrits d'Aristote sur la physique et la métaphysique étant devenus dès lors l'objet d'une sérieuse étude; il se développa aussitôt une tendance à traiter, selon sa philosophie, la même méthode scolastique qu'on avait employée jusqu'alors dans la théologie. Peu de temps après cette philosophie se glissa aussi dans les études et les travaux théologiques : personne n'y contribua plus que les deux ordres mendiants des Dominicains et des Franciscains. Chacun de ces ordres s'étant en effet emparé d'une chaire à Paris, tous deux cherchaient, à l'envi, à donner un nouvel attrait à leurs leçons, en y mêlant des propositions philosophiques d'Aristote, depuis longtemps déjà si renommé comme dialecticien. Ce furent principalement eux qui opposèrent un mélange de la philosophie aristotélicienne avec la théologie officielle, et qui, par là, amenèrent la seconde période de la théologie scolastique, dans laquelle Aristote obtint l'autorité d'un juge dans le domaine théologique. On commença dès lors à laisser de côté les Pères de l'Eglise et la Bible, se contentant de l'exposé du système ecclésiastique, tel qu'il se trouvait dans l'ouvrage de Pierre Lombard et dans de

semblables écrits, mais on cherchait à démontrer les dogmes d'après ce qu'avait dit Aristote, exactement comme si toute la doctrine chrétienne était renfermée dans ses œuvres.

Le passage à cette deuxième période de la théologie scolastique est marqué par le franciscain *Alexandre de Halès (Halesius) Doctor irrefragabilis*, de Paris (m. 1246). Il a composé quelques commentaires sur les livres d'Aristote. Cependant dans sa *Summa theologiæ*, commentaires sur les sentences de Pierre Lombard, il n'applique pas encore d'une manière marquée la philosophie d'Aristote à la théologie.

C'est ce que fait d'autant plus en revanche le dominicain *Albert-le Grand*, qui enseigna à Paris et à Cologne, où il mourut dans l'âge le plus avancé (1280). Il était très-versé dans toutes les parties de la science d'alors, et ses rares connaissances des sciences naturelles lui avaient même valu la réputation de sorcellerie. Parmi ses écrits théologiques, les plus importants sont un *Commentaire* sur les sentences de Pierre Lombard et une *Summa theologiæ*. Dans ces ouvrages il est le premier à faire un fréquent usage des propositions d'Aristote. Mais de son vivant encore, Albert fut bien dépassé par son grand disciple, le célèbre *Thomas d'Aquin*, aussi dominicain, qui enseigna à Paris et dans plusieurs villes italiennes et finalement à Naples (m. 1274, *Doctor Angelicus*). Ses principaux ouvrages théologiques sont un *Commentaire* sur Lombard et une *Summa theologiæ*. Thomas allie à la spéculation la plus fine et la plus subtile, le don de la clarté dans l'exposition à un degré rare chez les Scolastiques, aussi sa somme s'est-elle acquis dans l'Eglise catholique la grande célébrité dont elle jouit encore aujourd'hui, comme étant le manuel théologique qui joint le plus heureusement à la profondeur et au mérite d'être complet une remarquable clarté. Aussi les Dominicains ont-ils toujours considéré saint Thomas et sa somme comme les ornements de leur ordre et ont-ils prescrit chez eux l'usage de sa théologie.

Bonaventure, franciscain et cardinal *(Doctor Seraphicus)* m. 1274, joignait à l'emploi de la scolastique dans l'étude de la théologie, celui du mysticisme dans un but d'édification, et il partait en cela de l'idée que l'on ne pouvait pas arriver à la com-

plète intelligence de la théologie au moyen de raisonnements et de définitions, mais que ce qu'il fallait pour cela c'était la lumière surnaturelle qu'un cœur pur obtenait par une foi profonde et une pieuse contemplation. Des idées mystiques et ascétiques forment le fond de la plupart de ses écrits; à la théologie scolastique appartiennent ses commentaires sur Lombard et un court manuel de théologie, nommé *Breviloquium*. Son *Centiloquium*, appelé ainsi à cause des cent chapitres dont il se compose, est un manuel de théologie pour les commençants.

Jean Duns Scot, franciscain, successivement professeur de théologie à Oxford, à Paris et à Cologne (m. 1308), et surnommé *Doctor subtilis*, surpasse tous les Scolastiques par la subtilité et la précision avec lesquelles il sait traiter et approfondir les sujets les plus difficiles et les plus obscurs. Mais le langage lui faisant souvent défaut dans ses spéculations, il était obligé d'inventer une foule de mots techniques; son style d'ailleurs est en général si barbare et si mauvais, qu'on est souvent arrêté par les plus grandes difficultés pour suivre les incroyables subtilités de ses spéculations.[1]

A l'exemple des Dominicains qui, aussitôt après la mort de Thomas, avaient fait de sa théologie la théologie de leur ordre, et s'étaient engagés à la maintenir dans tous ses points, les Franciscains considéraient alors aussi Duns-Scot comme le maître de leur ordre, et enseignaient et recommandaient uniquement sa théologie. Duns Scot lui-même, poussé sans doute par la jalousie de l'ordre, avait sur d'innombrables points, le plus souvent insignifiants, contredit saint Thomas au point qu'une constante polémique contre lui remplit tous ses écrits théologiques. Or, les deux ordres, depuis longtemps déjà séparés par leur jalousie réciproque, maintenaient si bien les divergences de doctrines qui existaient entre eux, qu'il en sortit deux partis théologiques, celui des Thomistes et celui des Scotistes qui, tant que prédomina la Scolastique, restèrent constamment en lutte l'un avec l'autre. Les deux points principaux sur lesquels roulait la discussion, étaient d'abord la doctrine des

[1] Quæstiones in libb. IV Sententiarum. — Quæstiones quod libérales XXI.

universaux, sur laquelle Thomas partageait les idées d'Aristote, Scot plutôt celles de Platon, et ensuite la doctrine de la grâce, à l'égard de laquelle Thomas suivait ordinairement le système d'Augustin, tandis que Scot penchait pour le Semipélagianisme.

§. 82. Troisième période de la Théologie scolastique jusqu'à la Réformation.

La troisième période de la théologie scolastique commence avec deux hommes distingués qui rompirent hardiment toutes les chaînes de l'autorité, en cherchant à se frayer de nouvelles voies; mais avec eux aussi se termine la longue série des Scolastiques éminents, et ceux qui viennent après ne sont, à quelques exceptions près, que des échos de certains systèmes de l'école. Ces deux Scolastiques distingués sont :

Durand de Saint-Pourçain (*Durandus de St-Porciano*), dominicain, professeur à Paris, puis évêque de Meaux (m. 1333), surnommé ***Doctor resolutissimus***. En sa qualité de dominicain, c'était d'abord un zélé thomiste, mais, plus tard, il arriva par ses propres réflexions à bien des convictions opposées, et combattit dès lors très-souvent saint Thomas. Il se distingue par l'habileté avec laquelle il sait rendre clairs même les points les plus obscurs et les plus difficiles à comprendre; aussi ses écrits brillent-ils par la clarté des idées et la précision de l'expression; c'est ce qui lui a valu le glorieux nom de ***Doctor resolutissimus***. Son principal ouvrage est l'***Opus super sententias Lombardi***.

Et *Guillaume d'Occam*, franciscain, qui acquit une grande célébrité par sa défense de Louis de Bavière contre le pape Jean XXII, et mourut à Munich en 1347. Bien que disciple de Duns Scot, il n'était nullement sous sa domination; il était tellement indépendant qu'il professait le Nominalisme, depuis longtemps abandonné, et ayant d'ailleurs contre lui la suspicion de conduire à l'hérésie, et qu'il fonda ainsi une nouvelle école nommée l'école des Occamistes, ce qui le fit nommer par ses disciples ***Venerabilis inceptor*** ou ***Doctor singularis***. Les ***Quæstiones super IV libb. sententiarum*** sont le plus important de ses ouvrages. Pour lui toute connaissance humaine n'était que la con-

naissance de ce qui paraît et de ce que l'on voit, mais non de la vérité, et les universaux n'étaient par suite que des abstractions incertaines des objets individuels. Il rejetait aussi toute espèce de démonstrations relativement aux doctrines de la foi, et se plaisait à faire observer combien de fois elles étaient en contradiction avec les notions de la raison. Il ne reconnaissait par conséquent pour les matières de la foi d'autres sources que la révélation, et comme bien des doctrines adoptées par la foi ne pouvaient pas être justifiées par les révélations consignées dans le Nouveau-Testament, Occam et ses disciples n'hésitaient pas à admettre qu'il y a eu aussi pour celles-là des révélations postérieures; c'était de ces révélations qu'Occam faisait dériver la doctrine de la transsubstantiation, Gerson celles du purgatoire, de l'assomption de Marie et de son immaculée conception.

Bien que le nouveau Nominalisme ou l'Occanisme eût rencontré d'abord une violente opposition à Paris, et qu'il eût même été sévèrement interdit de le professer, ses adhérents n'y gagnèrent pas moins insensiblement la haute main, et ils étaient même devenus à la fin du XIVe siècle le parti dominant à Paris, bien qu'ils fussent toujours vivement combattus dans d'autres universités.

Après Occam, l'histoire de la Scolastique ne se compose plus que des misérables disputes des différentes écoles. Chaque Scolastique appartenait à une de ces écoles qu'on désignait sous le nom de Thomistes, de Scotistes ou d'Occamistes, et enseignait, défendait le système de son école, sans oser s'en écarter en quoi que ce fût. Il n'y avait plus ainsi ni libre pensée ni productions; dans chaque école était enraciné un certain système, et l'on considérait comme un devoir sacré, comme la plus grande tâche que l'on eût à remplir, de le défendre contre toutes les attaques des autres écoles. Ces luttes étaient interminables; il n'y avait jamais ni trêve ni relâche, et elles étaient souvent soutenues autant par des coups de poing que par des syllogismes. Parmi les derniers Scolastiques, ceux que nous avons encore à désigner sont les suivants :

Jean Gerson, docteur en théologie, puis chancelier de l'Université de Paris (m. 1429), homme doué d'un esprit judicieux et pénétrant, qui reconnaissait aussi bien les vices de la hiérarchie

que l'étroitesse et les vices de la Scolastique, bien qu'il tînt fortement à la foi dominante de l'Eglise. Il a laissé un très-grand nombre de petits écrits se rapportant, pour la plupart, aux grands événements qui se sont passés dans l'Eglise à cette époque, ou développant des idées morales, ascétiques ou mystiques, mais dont quelques-uns s'occupent cependant aussi de la doctrine de l'Eglise.

Raymond de Sabunde, médecin espagnol, mais remarquable aussi comme philosophe et théologien, enseignait vers 1430 à Toulouse. Son principal ouvrage est sa *Theologia naturalis, seu liber creaturarum*, écrite originairement en espagnol, et traduite seulement plus tard en latin.[1] Dans cet ouvrage il veut prouver aux athées tous les articles de la foi chrétienne au moyen d'arguments tirés uniquement de la raison. Il y a naturellement là bien des choses insoutenables; mais cependant Raymond a beaucoup fait pour les articles de foi qui appartiennent réellement à la théologie naturelle.[2]

Gabriel Biel, nominaliste et professeur de théologie à Tubingue (m. 1495). Son *Epitome scripti Gulielmi de Occam et collectorium circa IV libros sententiarum*, est un extrait du commentaire d'Occam, qui se distingue par l'omission de bien des spéculations inutiles et par le soin judicieux avec lequel l'auteur s'arrête uniquement aux points essentiels. Dans son *Expositio canonis Missæ*, il émet bon nombre d'idées fort indépendantes sur le droit et la constitution de l'Eglise.

Biel est le dernier Scolastique qui mérite d'être signalé, attendu que dès lors la Scolastique est supplantée par la renaissance des études classiques. Déjà préparée au XIVe siècle par Pétrarque et Boccace, cette renaissance, grâce aux faveurs que lui accordaient plusieurs princes et surtout aux efforts des Grecs instruits qui, lors de la chute de l'empire de Byzance, et après la prise de Con-

[1] Il est à remarquer que cet ouvrage a été aussi traduit en français par *Montaigne*. Paris, 1569 (note des traducteurs).

[2] *F. Holberg*. De theologia naturali Raymundi de Sabunde comm. Halis. 1843; in-8°. — La théologie naturelle de Raymond de Sabunde, par *Dav. Maske*. Breslau, 1846; in-8°.

stantinople (1453), s'étaient expatriés en foule et s'étaient présentés comme professeurs de littérature, principalement dans les villes d'Italie, se répandit au xvᵉ siècle d'abord dans cette contrée, et de là peu à peu dans les autres pays de l'Occident. On ne pensait pas d'abord qu'elle pût exercer d'influence sur l'état de la théologie ; aussi plusieurs papes la favorisèrent-ils, croyant qu'ils ne faisaient qu'aider ainsi à acquérir une connaissance plus approfondie des langues anciennes et un meilleur goût dans la poésie et dans l'art de la parole. Cependant il n'était pas loin le danger dont était menacée la Scolastique de la part des Humanistes qui paraissaient alors.

Il était impossible en effet que le manque absolu de grâce qu'on remarquait dans la Scolastique, la barbarie de son langage, sa forme pédante et raide, ne parussent pas une chose repoussante et ridicule à des hommes formés par l'étude des anciens.

L'étroitesse d'idées des Scolastiques, et surtout le défaut de tout esprit critique et historique dans leurs œuvres, ne devaient pas moins frapper péniblement des hommes qui avaient puisé cet esprit dans l'étude de l'antiquité classique.

D'un autre côté leurs subtilités, poussées à l'excès, l'analyse des idées allant jusqu'à les rendre complétement insaisissables, subtilités et analyse qui n'avaient plus d'autre mérite que d'être une gymnastique de l'esprit, ne pouvaient pas non plus manquer de déplaire profondément aux Humanistes, habitués à la manière sage et digne dont les anciens traitaient la philosophie.

Ajoutons qu'à cette époque les écrits d'Aristote commençaient à être expliqués dans la langue originale et traduits de nouveau par les Humanistes. Or, il était évident que les Scolastiques, en se servant de traductions défectueuses, en avaient souvent donné des interprétations complétement fausses, et que leur prétendue philosophie aristotélicienne s'écartait en bien des points du véritable Aristote qu'ils plaçaient si haut dans leur estime; il était naturel que tout cela fît beaucoup perdre de sa considération à la Scolastique.

Aussi les Scolastiques, avec leur esprit étroit, leur ignorance et leur barbarie, devinrent-ils dès-lors l'objet du ridicule; de même que dans les commencements de la Scolastique, toutes les

bonnes têtes se sentaient entraînées par elle, et en s'attachant à elle travaillaient à son développement et à sa propagation, de même tous les talents s'en détournaient maintenant, et s'adonnaient aux études humanistes ; en sorte que la grande masse des Scolastiques ne se composait plus que d'hommes bornés et grossiers, dont on se moquait hautement, comme nous le voyons par les *Epistt. obscurorum virorum* qui parurent au commencement du XVIe siècle. Alors se termine l'histoire de la Scolastique ; car bien qu'au XVIe siècle il y eût encore quelques théologiens scolastiques dans les Universités, tout développement de la Scolastique était désormais arrêté, et l'enseignement scolastique ne consistait plus que dans la reproduction des idées des anciens docteurs. Après la Réformation, elle fut d'abord mise de côté dans les Universités protestantes et remplacée par une forme plus vivante d'enseignement scientifique ; les Universités catholiques ayant plus tard suivi cet exemple, elle se renferma exclusivement dans les cloîtres, principalement en Italie et en Espagne, où elle s'est maintenue jusque dans ces derniers temps, mais sous une forme complétement dépourvue de vie.

La Scolastique qui depuis lors perdit tellement de sa considération, n'était sans doute que la forme de la théologie de l'époque et non la théologie elle-même; mais comme ce n'était que sous cette forme que l'on connaissait alors la théologie, il était impossible que les pertes qu'éprouvait la Scolastique dans l'opinion publique ne frappassent pas aussi la théologie elle-même.

La renaissance fournit aussi le moyen d'examiner et de juger la doctrine de l'Église elle-même dans la forme qu'elle avait alors. Cette doctrine avait la prétention d'être quelque chose d'historique, la doctrine de Christ et des Apôtres, que les Pères s'étaient bornés à expliquer et à développer, mais à laquelle ils n'avaient ajouté aucun nouveau dogme. Les Humanistes, par la connaissance des langues anciennes et de l'antiquité, avaient généralement le moyen d'apprécier ces prétentions à leur juste valeur. Pouvant lire le Nouveau-Testament dans le texte original, et habitués par l'étude des classiques à une saine interprétation, ils pouvaient parfaitement juger si les passages allégués par les Dogmatistes, à l'appui des différentes doctrines, contenaient réelle-

ment ce que l'interprétation théologique croyait y trouver. Les Humanistes avaient aussi entre les mains tous les écrits des Pères de l'Église dans leur forme primitive, et il ne pouvait pas leur échapper que bien des doctrines de date récente ne se trouvaient nullement dans ces écrits, ou bien y étaient entendues dans un sens complétement différent, souvent même opposé.

Du reste, ce ne fut pas sur la théologie que se fixa tout d'abord et principalement l'attention des Humanistes. Ils étaient d'abord exclusivement occupés de l'antiquité païenne et n'avaient de goût que pour la littérature classique, et, d'autre part, ils comprenaient aussi très-bien que s'ils se rendaient suspects à l'Église, au lieu d'être accueillis favorablement et soutenus comme ils l'étaient, ils s'exposeraient à être persécutés et opprimés. C'est ce que leur prouvait déjà l'exemple de *Laurent Valla*, professeur de littérature ancienne dans plusieurs villes italiennes, et finalement chanoine à Rome (m. 1457) ; car dès qu'il s'avisa de nier la donation de Constantin à Sylvestre, de repousser la tradition ordinaire sur la formation du symbole apostolique, et de se moquer même de l'ignorance des théologiens de l'époque, il ne put échapper au bûcher que par une rétractation. Cela n'empêcha pas sans doute la critique historique, stimulée par la renaissance, de mettre en doute et de nier encore après lui bien d'autres traditions ecclésiastiques, mais, en Italie, les Humanistes ne se hasardèrent pas à en faire autant à l'égard de ce que l'on considérait comme dogmes de l'Église, et l'on ne peut presque retrouver aucune trace de l'influence qu'aurait exercée dans ce pays la renaissance sur la dogmatique, sinon dans le fait que Paul Cortese, secrétaire et protonotaire apostolique (m. 1510), chercha le premier à exposer cette dernière dans un langage véritablement classique et romain. Il est vrai que son goût pour la forme antique, l'ayant souvent entraîné à rattacher des idées antiques à des expressions antiques, lui a aussi fait commettre bien des absurdités. Ainsi, Marie était pour lui *Dea Mater*, l'enfer, *Ditis antrum ;* il fait traverser par Christ le Styx et le Cocyte, etc.

Les Humanistes italiens se comportaient à l'égard de la foi de l'Eglise de deux manières différentes. On ne peut pas méconnaître

qu'une partie d'entre eux, pleins d'enthousiasme pour les Grecs et les Romains des anciens temps, dédaignaient tout ce qui était nouveau et vivaient complétement en esprit dans l'antiquité. Ils s'appropriaient aussi bien des opinions religieuses du paganisme et devenaient par suite indifférents pour l'Eglise établie; beaucoup d'entre eux étaient au fond complétement incrédules; mais tous observaient soigneusement les usages et les pratiques extérieures de l'Eglise, pour se mettre à l'abri des persécutions du clergé. D'autres, au contraire, instruits par quelques docteurs grecs, avaient accueilli avec grande faveur la philosophie néoplatonicienne; avec elle s'étaient répandues beaucoup d'idées excentriques et de nombreuses superstitions. Cette tendance surgit principalement de l'académie fondée à Florence par Cosme de Médicis (vers 1440), dont les maitres les plus éminents furent Marsile Ficin, élevé dès son enfance dans cette académie (m. 1499), et son disciple, Jean Pic de la Mirandole, qui étudia aussi avec ardeur les mystères des Chaldéens et la philosophie cabalistique, pour accroitre, au moyen de ces sources, sa science secrète. On ne devait naturellement attendre aucun résultat pour le perfectionnement de la doctrine de l'Église, de cette tendance qui s'emparait avidement de tout ce qui était merveilleux et mystérieux.

Il en était autrement en Allemagne. La renaissance ne s'y était introduite que plus tard, mais on commença immédiatement à se servir de la lumière qui en émanait pour examiner et juger la doctrine de l'Eglise. La cause en était dans le fait qu'en Allemagne s'était déjà développé généralement un sage esprit d'examen théologique, comme le prouve l'histoire des Hussites, d'un Jean Wessel, d'un Jean de Wesel et d'un Jean de Goch; d'ailleurs les Allemands, par suite de la vivacité de leur sentiment religieux, attachaient beaucoup trop d'importance à la vérité religieuse, pour ne pas devoir employer tous les moyens dont ils pouvaient disposer, afin de mettre en lumière cette vérité et l'approfondir davantage. Ce fut surtout *Erasme* qui, dès le commencement du XVIe siècle, fit, avec une grande audace, dans une série d'écrits, la critique des abus ecclésiastiques et de beaucoup d'erreurs théologiques, et qui s'efforça d'en provoquer l'abolition. Ce fut grâce à lui que se développa généralement, parmi les Humanistes alle-

mands, une tendance plus théologique, qui fut d'une grande importance pour la réformation qui commença aussitôt après. Erasme n'aurait jamais fait une réformation ; il craignait un schisme dans l'Eglise et espérait qu'on arriverait à une réformation progressive par le moyen facile et doux de la persuasion ; chose impossible, puisque tout le système ecclésiastique reposait sur le principe de l'infaillibilité de l'Eglise, et qu'il était par conséquent impossible que la hiérarchie éprouvât un changement tant soit peu important, sans compromettre en même temps l'édifice ecclésiastique tout entier; mais on ne peut cependant pas nier qu'Erasme ait plus que qui que ce soit contribué à préparer la réformation de l'Eglise.

§. 83. Bons et mauvais cotés de la Théologie scolastique.

Les mauvais côtés de la méthode scolastique à l'égard de la théologie sont si saillants qu'ils n'ont pas besoin d'être exposés en détail. La vérité ne pouvait en attendre aucun profit, puisque les résultats des recherches scolastiques étaient toujours donnés d'avance par le système dogmatique de l'Eglise, et que les Scolastiques n'avaient nullement l'idée d'aborder ces importantes questions historiques : si une doctrine avait déjà appartenu originairement au Christianisme, ou si elle n'avait été ajoutée que plus tard au système dogmatique de l'Eglise. Cependant, grâce à la forme dialectique sous laquelle la Scolastique exposait la doctrine ecclésiastique, celle-ci gagna l'apparence d'avoir une justesse et une certitude irréfutables. On ne recherchait pas quelles étaient les premières bases de tout le système, car toutes les parties de l'édifice étaient si étroitement unies ensemble qu'elles conservaient l'apparence d'une parfaite solidité et de l'indestructibilité, tant qu'on ne remarquait pas les bases défectueuses sur lesquelles reposait l'édifice. De cette manière, la Scolastique empêchait un examen approfondi de la doctrine ecclésiastique, et cela d'autant plus qu'elle se posait comme l'unique science, et qu'elle était réellement parvenue, pendant de longues années, à supplanter presque toutes les autres sciences. Car, en dehors de la théologie et de la philosophie scolastiques, il n'y avait que le droit canon

qui eût joui longtemps de l'estime générale ; ce n'était qu'en Italie qu'on se livrait à l'étude du droit romain, comme ce n'était que là qu'on en sentait le besoin ; l'art de la médecine n'avait alors absolument aucun caractère scientifique, mais seulement celui d'un empirisme grossier. Plus les Scolastiques estimaient leur habileté dialectique, plus ils négligeaient l'étude des langues et de l'histoire. Dans la langue latine, dont ils se servaient exclusivement, s'était glissée une incroyable barbarie, augmentée encore par la nouvelle terminologie, qu'avaient enfantée l'analyse subtile des idées et le besoin d'en exprimer les modifications les plus délicates. L'étude de la Bible était complétement négligée, surtout à partir du commencement de la seconde période de la Scolastique ; c'était ordinairement aux commentaires dogmatiques généralement en usage et aux explications de leurs devanciers que les Scolastiques empruntaient les passages de l'Ecriture dont ils se servaient. L'étude des Pères de l'Église ne se perdit pas moins depuis cette époque. Le but suprême des Scolastiques était la connaissance de la philosophie d'Aristote et du système dogmatique dominant dans l'Église, de même que l'habileté à faire valoir victorieusement tous les arguments possibles pour ou contre tel point de doctrine, et à employer cet art pour confirmer le système doctrinal de l'Église. — Mais la Scolastique ne se bornait pas à empêcher un examen approfondi de la théorie dogmatique de l'Église, elle produisait aussi de nouvelles doctrines, les introduisait dans la foi de l'Église et leur donnait une apparence de solidité et de certitude irréfutables. Les Scolastiques furent, d'une part, conduits à ces nouvelles doctrines par le désir de compléter systématiquement la doctrine reçue de l'Église et de remplir les lacunes qu'y avait découvertes leur pénétration ; c'est de cette manière qu'ils développèrent la doctrine des Sept Sacrements et qu'ils enrichirent de nouvelles définitions les doctrines des différents sacrements. D'autre part ils cherchaient aussi à motiver, par de nouvelles doctrines, les usages qui s'étaient formés dans l'Église ; c'est ainsi que pour motiver les indulgences, ils inventèrent la doctrine du trésor surérogatoire des bonnes œuvres accomplies par les saints, et pour justifier l'usage de la communion par une seule espèce, celle de la

concomitance. Ce fut principalement aux Scolastiques de la deuxième période que ces nouvelles doctrines durent leur développement. Comme ils se souciaient fort peu de la Bible et des Pères, et qu'Aristote était tout pour eux, il leur était d'autant plus facile de justifier de nouveaux dogmes. C'est de cette manière que Thomas d'Aquin, en particulier, est devenu le créateur d'un grand nombre de nouvelles doctrines. — Enfin nous avons encore à signaler comme un mauvais côté de la théologie scolastique d'avoir fait négliger la tendance pratique du Christianisme. Elle n'éveillait que l'intérêt spéculatif pour la dogmatique chrétienne. Les Scolastiques ne considéraient la doctrine que comme un sujet sur lequel ils pouvaient exercer leur intelligence et leur sagacité, et comme ils s'imaginaient être arrivés, grâce à leur science, à la pleine possession de la foi chrétienne, ils perdaient complétement de vue son importance pratique. Ainsi s'accomplit, dès lors, la séparation peu naturelle de la dogmatique et de la morale. La première présentait au Chrétien une longue suite d'articles de foi à croire, et l'autre une série de prescriptions à observer; mais le lien qui doit exister entre la foi et la vie était complétement perdu de vue. Les travaux des Scolastiques avaient tellement surchargé la dogmatique de nouvelles définitions et de nouvelles doctrines qu'il était impossible d'exiger des laïques de la connaître complétement. Aussi fallait-il restreindre leur obligation à la disposition générale de croire ce que l'Église enseignait, ou la *fides implicita*, qui embrasse toute la doctrine de l'Église, mais sans en connaître les différentes parties, en opposition à la *fides explicita* qui implique la connaissance parfaite et détaillée de la doctrine de l'Église

Mais nous ne devons pas non plus oublier les mérites de la théologie scolastique.

1. Par les spéculations des Scolastiques, qui sous le rapport de la science et de la sagacité avec lesquelles ils comparaient et analysaient les idées et en tiraient des conclusions dépassant tout ce qu'a jamais fait l'esprit humain, la faculté de penser reçut un merveilleux développement. Il est vrai que la sagacité des Scolastiques ne s'exerçait jamais que sur la forme des doctrines et

qu'elle restait sans résultat, puisque la vérité ne pouvait tirer aucun avantage d'une manière de procéder qui déterminait toujours d'avance le but auquel on voulait atteindre. Cependant ces remarquables progrès que la Scolastique fit faire à la faculté de penser, ne manquèrent pas d'exercer une grande influence sur le développement de la culture intellectuelle en général et sur celui de la théologie en particulier. On peut affirmer avec assurance que les études classiques, quand elles furent réveillées en Occident, à partir du xvᵉ siècle, n'auraient pas produit de si grands effets sur la culture en général et sur la science théologique en particulier, si la Scolastique ne les avait pas précédées et n'avait pas rendu l'esprit humain capable de mettre en œuvre les idées nouvelles qui lui affluaient. C'est ce que prouve l'exemple des Grecs qui communiquèrent aux Latins les connaissances classiques. Chez eux ces connaissances avaient été depuis longtemps déjà transmises de génération en génération comme un trésor mort, sans provoquer dans les esprits une vie nouvelle. Adorateurs aveugles et bornés de l'antiquité grecque, les savants grecs ne connaissaient rien au-dessus de la langue, du goût et de la philosophie de la Grèce antique, et méprisaient tout aussi bien ce qui venait de l'ancienne Rome que tout ce que n'avait pas produit le sol de la Grèce. Vouloir s'élever au-dessus de l'antiquité grecque et faire quelque chose par soi-même et sans elle, leur paraissait être une absurde présomption. Il ne leur venait nullement à l'idée d'appliquer à la théologie leurs connaissances de l'antiquité, car dans leur patrie le système dogmatique de l'Eglise était déjà depuis longtemps considéré comme un corps de doctrine complètement arrêté, auquel l'on ne devait pas toucher, et qui s'était ainsi invariablement transmis de génération en génération. Mais quand les études classiques furent reprises en Occident par l'intelligence qu'avait si fortement développée la Scolastique, elles ne purent pas manquer d'exercer une très-grande influence sur toute la culture scientifique. Depuis des siècles la théologie y était le but suprême de toutes les recherches, de tous les travaux scientifiques; comment cette tendance théologique n'aurait-elle pas dû s'emparer de ces études et s'en servir pour éclairer le domaine de la théologie? Il est vrai que parmi les Humanistes italiens la

plupart en furent empêchés par les circonstances extérieures; mais ceux de l'Allemagne y montrèrent d'autant plus d'empressement lorsque la nouvelle lumière s'y fut répandue et eut préparé la grande œuvre de la réformation de l'Eglise.

2. C'est aux Scolastiques que revient aussi le mérite d'avoir fondé, les premiers parmi les Chrétiens, une théologie naturelle à côté de la dogmatique positive. Ils partaient sans doute en cela de l'idée de vouloir démontrer tout le côté positif du Christianisme par des arguments tirés de la raison, et en cela ils se trompaient; mais, néanmoins, ils ont avec succès examiné, recueilli et même augmenté les arguments qu'on peut invoquer en faveur des vérités religieuses universelles.

3. C'est encore un mérite de la Scolastique d'avoir présenté la doctrine ecclésiastique sous la forme d'un système complet, et d'y avoir répandu l'ordre, la clarté, la précision, bien que la vérité n'ait pas été par là directement secondée. La doctrine de l'Eglise fut sans doute enrichie par les Scolastiques de nouveaux dogmes qui, malgré les nombreuses erreurs qu'ils contenaient, lui donnèrent l'apparence d'une parfaite solidité et d'une évidence irrécusable; mais, d'un autre côté, elle fut aussi préservée par eux des idées grossières, de l'anthropomorphisme, etc., dans lesquelles aurait pu la faire tomber le peuple, sans l'appui d'une théologie scientifique. Ce sont aussi les Scolastiques qui ont mis la doctrine de l'Eglise à l'abri des idées excentriques auxquelles l'auraient conduite les mystiques s'ils en avaient été les seuls guides. Mais le plus grand mérite qu'ils aient acquis par les travaux auxquels ils se sont livrés, consiste en ce qu'ils ont préparé et facilité dans un certain sens l'œuvre de la Réformation. Car en complétant le système dogmatique de l'Eglise, en présentant dans un enchaînement intime les différentes doctrines dont il se composait, en ne reculant pas devant les conséquences les plus absurdes, lorsqu'elles leur semblaient pouvoir servir à ce but, ils mirent le caractère de ce système dans une plus claire lumière, et en facilitèrent singulièrement l'appréciation. Comme l'on peut démontrer la fausseté d'un système, en faisant voir l'absurdité ou l'immoralité des propositions qui en découlent, les Scolastiques ont, par leurs travaux, rendu de grands services aux Réformateurs. Ils les

ont secondés surtout en proclamant hardiment eux-mêmes, comme étant des éléments de la foi de l'Eglise, des doctrines scandaleuses au point de vue de la morale (telles que la théorie des indulgences), qui avaient sans doute toujours existé dans les usages ou dans la foi de l'Eglise, mais sous une forme plus ou moins indécise. C'est par conséquent grâce à eux que les Réformateurs purent démontrer les erreurs condamnables de beaucoup de doctrines de l'Eglise, de manière à convaincre même le commun du peuple. Il était impossible au peuple de les suivre dans les recherches historiques qu'ils faisaient pour savoir si telle doctrine était ou non une doctrine chrétienne, et il ne les suivait pas davantage dans leurs spéculations philosophiques sur le rapport plus ou moins grand qu'il y avait entre bien des théories de date récente et les doctrines essentielles du Christianisme. Mais que bien des dogmes, que les Scolastiques avaient enseignés avec clarté et précision, continssent des principes immoraux, contraires à l'idée morale de Dieu et qui favorisaient les déréglements de la vie, c'est ce que devait sentir tout esprit droit et tout cœur honnête, du moment que son attention était dirigée sur ce point, tout comme il devait immédiatement comprendre que de tels dogmes ne pouvaient pas avoir appartenu à la véritable doctrine de Christ. C'est ainsi que les Scolastiques ont puissamment préparé la Réformation, et ont facilité aux Réformateurs la lourde tâche de gagner la conviction du peuple et de lui inspirer un saint enthousiasme pour l'œuvre qu'ils avaient entreprise.

DEUXIÈME PARTIE.

HISTOIRE SPÉCIALE DES DOGMES.

CHAPITRE I.

Histoire de l'Apologétique.

§. 84.

C'était principalement contre les Juifs et les Mahométans que les Chrétiens devaient à cette époque défendre leur religion et en

démontrer la vérité. Le nombre des écrits qui parurent contre eux, surtout en Occident, était très-considérable, mais le mérite en était ordinairement assez mince. Dans l'Église grecque, les œuvres les plus importantes, sous ce rapport, sont les deux grands ouvrages dogmatiques et polémiques d'*Euthyme Zygabene* et de *Nicetas Acominatus*, ou *Choniatès*, dans lesquels on trouve quelques chapitres contre les Juifs et les Mahométans. Dans l'Église d'Occident il parut, à partir du commencement de la Scolastique, une foule prodigieuse de pareils écrits, mais qui contenaient peu d'arguments qui leur fussent propres et qui fussent de nature à convaincre ceux qui n'étaient pas Chrétiens. Les plus importants de ces écrits sont ceux que nous allons indiquer.

Pierre-le-Vénérable, abbé de Cluny (m. 1156), faisant en 1141 un voyage en Espagne, y fit traduire en latin le Coran par trois savants chrétiens et par un Sarrasin. Cette traduction ne contient cependant pas tout le Coran, mais seulement un extrait. Pierre écrivit à ce sujet un ouvrage qui n'est point encore complétement imprimé, intitulé : *Adversus nefandam sectam Saracenorum libb. IV.* Dans ce livre, il tire la preuve de la fausseté de la religion mahométane, de ce qu'il est défendu à ses confesseurs d'entendre aucune attaque dirigée contre l'Islam, d'où il conclut qu'il ne supporte aucun examen. Il reproche à Mahomet d'avoir emprunté presque tout ce qu'il dit aux livres religieux des Juifs et des Chrétiens, et d'avoir dû, par conséquent, les admettre entièrement. Il réfute l'assertion mahométane que la vraie loi judaïque et les livres religieux des Chrétiens avaient été falsifiés, et prouve ensuite que Mahomet ne pouvait pas passer pour un prophète.[1] Un autre écrit de Pierre est dirigé *adversus Judæorum inveteratam duritiem.*

Raymond Martini, dominicain espagnol et connaissant bien les langues orientales, écrivit en 1278 le *Pugio Fidei* (d'après son explication, un poignard, soit pour couper aux Juifs le pain de la parole de Dieu, soit pour transpercer leur impiété et leur

[1] Cf. *Gennade* et *Pléthon :* L'Aristotélisme et le Platonisme dans l'Église grecque, avec un traité sur la polémique contre l'Islamisme au moyen-âge, par Dr *W. Gass.* Breslau, 1844.

déloyauté) ***adversus Mauros et Judæos***, l'ouvrage le plus important de ce genre qu'ait produit le moyen-âge.[1] Il se compose de trois parties. La première est dirigée contre ceux qui n'ont aucune loi (***Naturales***), et qui, en matière religieuse, n'admettent que la philosophie, ainsi que contre ceux qui nient l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, ou qui, tout en reconnaissant ces vérités, affirment en même temps l'éternité du monde et même la Providence, la résurrection des morts et la rémunération après cette vie. Dans cette partie, l'auteur combat particulièrement les philosophes sarrasins, mais, avec eux aussi, autant qu'ils lui sont connus, les anciens philosophes grecs. Raymond n'a dirigé aucune attaque contre la religion mahométane elle-même. Les deux parties suivantes de son ouvrage sont écrites contre les Juifs. Dans la seconde, il cherche à prouver qu'en Jésus s'étaient accomplies les prophéties messianiques de l'Ancien-Testament, et qu'il doit, par conséquent, être considéré comme le Messie ; puis il réfute les raisons par lesquelles les Juifs niaient que le Messie fût déjà venu. Dans la troisième partie, il s'efforce de démontrer que la foi des Chrétiens est la même que celle des prophètes, et veut même prouver qu'aucun des anciens rabbins n'avait nié le mystère de la Trinité. On comprend sans peine que beaucoup de ces arguments touchaient complétement à faux et ne pouvaient nullement produire sur les Juifs l'impression qu'on en attendait; mais Raymond prouve, dans cet ouvrage, une admirable connaissance de l'hébraïsme et du rabbinisme, et il se montre si extraordinairement versé dans la littérature rabbinique, que son œuvre, comme recueil, ne manque pas encore aujourd'hui de mérite. Aussi obtint-il bientôt une célébrité si grande et si durable, qu'il est devenu dans la suite la source principale où ont puisé les auteurs qui ont écrit contre les Juifs.

Un ouvrage d'une portée apologétique plus générale est celui de ***Thomas d'Aquin***, intitulé : ***Summa contra Gentiles***, libb. IV. ayant pour objet de démontrer les vérités de la religion chrétienne de manière à convaincre même les philosophes qui n'étaient pas chrétiens. Dans les trois premiers livres, il cherche à prou-

[1] Ed. *Jo. Bened. Carpzov.* Lips. 1687; in-f°.

ver les vérités générales de la religion naturelle, dans les doctrines qui sont au-dessus de la raison, ou les doctrines positives du Christianisme. Cet ouvrage a surtout de l'importance pour l'histoire de la théologie naturelle ; mais on n'y trouve pas une seule preuve historique de la mission divine de Christ. Au xv[e] siècle s'élevaient déjà ouvertement ou secrètement des doutes contre le Christianisme de la part des philosophes platoniciens. C'est contre eux que sont dirigés les écrits de *Savonarole : Triumphus Christi*, et *De fidei veritate*.[1] *Marsile Ficin*, de Florence, si connu comme philosophe platonicien (m. 1499), a écrit un ouvrage intitulé : *De religione Christiana et fidei pietate*. Il invoque d'abord avec beaucoup d'érudition la preuve historique en faveur de la divinité du Christianisme, et montre là très-explicitement comment les Apôtres n'ont pu ni tromper ni être trompés. Il développe ensuite la preuve tirée des miracles et des prophéties. Il démontre que la puissance divine s'est manifestée d'une manière évidente dans la propagation du Christianisme, et que les caractères internes de la Bible rendent témoignage en faveur de la vérité divine de son contenu. Il cherche à prouver l'accord des doctrines positives du Christianisme avec la raison, et à démontrer aux Juifs, par l'Ancien-Testament et par l'histoire de leur peuple, la dignité messianique de Christ, en réfutant les objections qu'ils lui opposent.

CHAPITRE II.

Histoire de la doctrine des documents du Christianisme.

§. 85.

Le canon de l'Ecriture-Sainte resta dans les deux Eglises tel qu'il avait été fixé dans la période précédente. L'Eglise latine comptait au nombre des livres canoniques de l'Ancien-Testament les écrits grecs qui lui avaient été envoyés. L'Église grecque

[1] Cf. *Rudelbach*. Jérôme Savonarole. Hamb., 1835, p. 375 (allem.).

les déclarait bien pour des écrits utiles et édifiants, mais les distinguait rigoureusement des livres canoniques. C'est aussi le jugement que porte sur eux Jean Damascène (*De fide orthodoxa* IV, c. 18), dans son catalogue des écrits bibliques. Un fait très-remarquable, c'est que ce catalogue est tout ce qui se trouve sur la Bible dans l'ouvrage de ce dogmatiste.

La divinité de l'origine de l'Ecriture-Sainte était plutôt supposée que démontrée par Jean Damascène, de même que par la plupart des Scolastiques de l'Occident. *Duns Scot* est le premier qui, dans son Commentaire sur Lombard, traite ce sujet plus en détail; il démontre, au moyen de dix arguments, l'origine divine de l'Ecriture et son autorité divine fondée sur cette origine, et répond ensuite brièvement aux objections avec lesquelles on avait coutume d'attaquer la divinité de la Bible. A côté de l'autorité de l'Ecriture-Sainte se posait ainsi l'autorité de la tradition comme source de la doctrine, et même celle de l'Eglise qui se trouvait dans une étroite connexité avec cette dernière; cependant le rapport de ces sources entre elles n'était pas exactement déterminé, ce qui fait qu'on trouve à cet égard les opinions les plus contradictoires chez les Scolastiques. Ainsi les questions si l'Ecriture renfermait toutes les doctrines du Christianisme, ou si quelques-unes n'étaient venues que par la tradition; si enfin, après le temps de Christ et des Apôtres, l'Eglise avait eu de nouvelles révélations, n'étaient nullement décidées, et les Scolastiques eux-mêmes, selon que la démonstration des différentes doctrines semblait l'exiger, penchaient, tantôt pour l'une de ces suppositions, tantôt pour celle qui lui était contraire. Duns Scot, par exemple, admet dans l'ouvrage allégué ci-dessus, que, bien que toutes les doctrines ne soient pas expressément énoncées dans l'Ecriture-Sainte, elles peuvent cependant toutes être déduites de ce qu'elle enseigne formellement. Cela ne l'empêche pas de déclarer,[1] dans un autre passage de ce livre, que la doctrine du caractère sacramentel ne peut être démontrée ni par l'Ecriture-Sainte, ni par la raison, ni par la tradition, mais que, pour lui, s'il l'admet, c'est uniquement sur l'autorité de l'Eglise romaine.

[1] Ad libb. IV., Dist. 6, Qu. 9, §. 13.

On cherchait sans doute, en général, à faire remonter à Christ et aux Apôtres les doctrines qui s'étaient nouvellement produites, et l'on exprimait ainsi le sentiment que ce qui ne provenait pas d'eux ne pouvait pas être un élément essentiel de la doctrine de la foi. C'est ainsi que *Nicolas de Clémange* fait l'éloge des anciens Pères,[1] parce qu'ils n'avaient rien affirmé qu'ils n'eussent pu prouver par des témoignages de l'Ecriture, et c'est en le louant et en l'approuvant, qu'il cite ce passage de Jérôme : *Quod de scripturis sacris non habet auctoritatem, eadem facilitate contemnitur quam probatur.* Cependant quelques docteurs émettaient ouvertement l'idée que certaines doctrines n'avaient été révélées que plus tard à l'Eglise. *Gerson,* dans le *Sermo de conceptione Mariæ Virginis,* dit nettement que l'Esprit-Saint révèle parfois à l'Eglise des choses qu'il n'a pas révélées jusqu'alors, et il met aussi au nombre de ces choses la doctrine de l'Immaculée-Conception et de l'Assomption de Marie. *Guillaume Occam* dit[2] que la doctrine de la transsubstantiation ne se trouve pas dans l'Ecriture, mais qu'on croit qu'elle a été révélée aux saints Pères par Dieu. Le rapport de la tradition dogmatique avec l'Ecriture-Sainte n'était donc pas invariablement fixé ; aussi les divergences d'opinions sur ce sujet n'étaient-elles remarquées qu'autant qu'elles portaient directement sur les différents dogmes et leur étaient opposées. Ce n'est qu'à partir de la Réformation qu'on s'en occupa, et ce n'est aussi que depuis lors que s'est fixée la doctrine de la tradition dans l'Eglise catholique. Quant à tout ce qui concernait les règlements extérieurs, quelque étroit rapport qu'il y eût entre eux et la doctrine, on revendiquait expressément pour l'Eglise le droit d'y faire des changements et des innovations. Ainsi Grégoire VII soutient déjà en 1080,[3] en opposition au duc de Bohême, Wratislas II, la prohibition du culte divin slavon ; à l'objection que de saints hommes l'avaient cependant toléré précédemment, il répond que la première Eglise avait aussi fermé les yeux sur bien des choses qui, plus tard, lorsque le Christianisme se fut plus affermi,

[1] Lib. de studio theologiæ. — [2] Tract. de sacramento Altaris.
[3] Lib. VII, Ep. 11.

avaient été changées par les Pères. C'était principalement à l'égard de la doctrine des Sacrements que les Scolastiques faisaient valoir cette autorité de l'Eglise. Alexandre de Halès va même jusqu'à dire que des sept Sacrements il n'y en avait que deux qui, pour la forme et le fond, eussent été institués par Christ, et que les autres n'avaient reçu leur forme que de l'Eglise. De son côté, Thomas d'Aquin remarque que Christ à la vérité peut seul établir un Sacrement; mais qu'il en a institué quelques-uns seulement par promesse et sans les mettre encore en usage. Du reste, au XIIIe siècle, les Scolastiques attribuaient généralement à l'Eglise le pouvoir d'apporter des changements dans la manière d'administrer un Sacrement, défendant ainsi le droit qu'elle revendiquait de priver les laïques de la coupe dans la Sainte-Cène.

Les opinions sur la question de savoir de quel côté l'on devait attendre des décisions infaillibles sur des points de doctrine, étaient tout aussi incertaines. L'Eglise romaine s'était depuis longtemps déjà glorifiée de s'être constamment opposée à toutes les hérésies, et de n'avoir jamais admis une doctrine religieuse erronée. Léon IX est le premier qui ait trouvé l'explication de ce fait dans ces paroles de Luc, 23, 32 : « J'ai prié pour toi que ta foi ne défaille pas ; » il appuyait sur ce même passage l'assertion que depuis lors l'Eglise romaine ne pouvait plus jamais tomber dans l'hérésie. Cette doctrine fut bientôt généralement admise et donna lieu à ce préjugé si favorable au Pape, qu'en matière de foi il ne pouvait pas facilement tomber dans l'erreur. Cependant Innocent III est encore d'avis que le Pape n'est pas absolument préservé de toute erreur; car il dit[1] que ce ne serait que dans le cas où il s'écarterait de la vraie foi qu'il pourrait être jugé par l'Eglise. Au XVIIe siècle, *Thomas d'Aquin* attribuait[2] au Pape le pouvoir de décider ce qui faisait partie de la foi, et, dans le cas où il le trouverait nécessaire, de rédiger une nouvelle confession de foi. De cette manière l'opinion que le Pape était infaillible en matière de foi, devint et resta l'opinion générale, jusqu'au moment où le schisme de la papauté obligea à chercher un juge supérieur, qu'on ne trouva que dans le concile général. Que l'autorité

[1] De consecr. Pontificis sermo III. — [2] Secunda secundæ Quæst. I, art. 10.

absolue appartînt à l'Eglise dans les questions de foi, c'est ce qu'on avait toujours admis, mais on entendait par là, à l'exemple de Vincent de Lérins, l'Eglise entière, qui, depuis les temps des Apôtres, s'était perpétuée jusqu'au jour présent. On était également habitué à accorder une foi absolue aux conciles œcuméniques et à leurs décisions, non pas cependant parce que, comme conciles œcuméniques, ils étaient infaillibles, mais parce que leurs décisions s'accordaient avec la vraie doctrine. Ce ne fut qu'à l'époque où la nécessité d'avoir un juge supérieur entre plusieurs papes qui se disputaient, fit réunir les Conciles de Pise et de Constance, que fut posée et soutenue la théorie qu'un concile général représente l'Eglise universelle, et qu'il est par cette raison infaillible dans ses décisions. Cela fut généralement admis, notamment au concile de Constance, et défendu très-vivement en particulier par *Gerson* dans ses écrits. Cette théorie ne fut cependant pas universellement reconnue, car on lui en opposa au contraire deux autres. L'une ne voulait nullement accorder qu'un concile général représentât l'Eglise de telle sorte qu'il pût revendiquer l'infaillibilité qui n'appartient qu'à l'Eglise. *Guillaume Occam* avait déjà formulé cette idée au XIV[e] siècle ; à l'époque du concile de Constance, *Pierre d'Alliaco* et *Thomas de Vaud (Waldensis)*, provincial carmélite en Angleterre, l'émirent de nouveau et elle fut encore reproduite plus tard par plusieurs théologiens du XV[e] siècle. D'un autre côté, cette théorie fut attaquée par les adhérents du Pape, qui soutenaient que tous les conciles ne tenaient leur autorité que du souverain pontife, qui seul était par conséquent réellement infaillible, tandis qu'eux ne l'étaient que quand leurs décisions étaient prises sous la présidence du Pape, ou quand elles avaient obtenu son approbation. Parmi toutes ces doctrines, les plus répandues étaient celle qui attribuait l'infaillibilité au Pape et celle qui la revendiquait pour les conciles généraux, et ce sont celles aussi qui aujourd'hui encore sont en lutte l'une avec l'autre dans l'Eglise catholique.[1]

C'est encore dans cette période que les laïques furent pri-

[1] Histoire critique de l'infaillibilité ecclésiastique (par le prêtre *Fel. Ant. Blau* de Mayence). Francfort, 1791 (allem.)

vés du libre usage de la Bible dans l'Église latine. La doctrine s'était accrue d'un si grand nombre de dogmes, qui ne pouvaient pas se trouver dans l'Écriture, que les prêtres ne voyaient plus la nécessité de recommander avec autant d'instance qu'auparavant l'usage fréquent et général de l'Écriture. Il était impossible que le doute n'ébranlât pas la foi de bien des laïques, quand ils cherchaient en vain dans la Bible certaines doctrines auxquelles les prêtres donnaient une si grande importance ; par cette raison, il a dû arriver de bonne heure que le clergé dissuadât les laïques de lire la Bible. La première trace historique s'en trouve dans *Petri seculi* (870) *historia Manichæorum*. Une Paulicienne qui convertit Sergius, si célèbre plus tard comme docteur des Pauliciens, doit lui avoir demandé pourquoi il ne lisait pas l'Évangile, et elle aurait reçu de lui la réponse, qu'il ne convenait pas aux laïques de le lire, mais seulement aux prêtres. Cependant la lecture de la Bible n'a jamais été réellement interdite dans l'Église grecque. Mais comme dans la France méridionale, les Vaudois lisaient et répandaient avec un grand zèle des traductions de la Bible dans la langue du pays, et qu'ils tonnaient contre bien des abus de l'Église, en leur opposant des passages scripturaires, le synode tenu à Toulouse, en 1229, sous l'autorité pontificale, interdit aux laïques de posséder les livres de l'Ancien et du Nouveau-Testament, à l'exception des psaumes, leur permettant seulement d'avoir, outre ce livre, un bréviaire ou les heures de la Sainte Vierge, et encore avec la condition expresse que ces livres seraient en latin, et non pas dans une traduction en langue vulgaire. Confirmées dans deux conciles tenus à Béziers, en 1233 et 1246, ces décisions furent généralement admises dans l'Église ; bien qu'elles n'eussent être prises que par des conciles provinciaux et particulièrement en vue de certaines provinces, on s'y soumit par la considération qu'elles avaient été prises sous l'autorité pontificale. Aussi la traduction anglaise faite par Wicleff, en 1380, fut-elle aussitôt décriée par le clergé comme une œuvre hérétique ; et le concile d'Oxford de 1408 défendit à qui que ce fût de traduire en anglais et de publier un texte biblique, à moins que l'évêque ou un synode provincial n'eût approuvé la traduction. C'est sans doute avec raison qu'on

affirme, du côté de l'Église catholique, qu'une interdiction générale de la lecture de la Bible n'a jamais été publiée pour toute l'Église d'Occident ; mais ces règlements particuliers avaient cependant pour effet de faire considérer la lecture de la Bible comme dangereuse pour les laïques et en même temps comme un signe d'hérésie, et cette opinion adoptée généralement équivalait à une réelle interdiction de la Bible.[1]

CHAPITRE III.

Histoire de la doctrine de Dieu.

§. 86. De l'existence et de l'unité de Dieu.

Anselme de Cantorbéry fut le premier qui, dans son *Monologium*, exposa tout ce que la simple raison peut énoncer au sujet de Dieu et des choses divines, et qui donna par là la première théologie naturelle. Il traite dans cet écrit de l'existence et des attributs de Dieu, de la Trinité et de la rémunération après la mort. Pour démontrer l'existence de Dieu, il allègue, comme l'avaient déjà fait précédemment Augustin et Boèce (v. §. 58), la preuve suivante, tirée de la bonté, de la grandeur et de la perfection absolue. Toutes les choses qui possèdent les mêmes attributs, ne les possèdent qu'autant qu'elles participent en commun à quelque chose de général. Tout ce qui est bien ne l'est que par le bien général, tout ce qui est beau ne l'est que par le beau général ; de même aussi tout ce qui est ne l'est qu'en vertu de l'être général. Or, le bien et le beau, en vertu desquels les choses sont bonnes et belles, étant tels par eux-mêmes, il faut que l'être duquel dérive tout autre être, le soit aussi par lui-même. Il y a par conséquent un être suprême, qui est nécessairement le bien, le beau, l'être par excellence. Cet être suprême est unique, ou multiple. S'il est multiple, il faut admettre de deux choses l'une : ou bien que la multiplicité existe en vertu d'un seul

[1] *Tob. Gottfr. Hegelmaier*. Hist. de l'interdiction de la Bible. Ulm, 1783 (allem.)

être, ou bien que chaque élément de cette multiplicité existe par lui-même. En supposant ce dernier cas, il faudrait pourtant admettre qu'il y eût une force et un être en vertu desquels chacun de ces éléments pût exister par lui-même; de cette manière on serait de nouveau ramené à la proposition que tout existe par un être unique. Il est impossible d'admettre, comme troisième cas, que les éléments de la multiplicité existent les uns par les autres, puisqu'on ne saurait concevoir que l'un confère l'être à l'autre, et le reçoive en même temps de lui. Il en résulte que ce qui donne l'être à toutes choses, est un seul être. — Plus tard Anselme crut avoir trouvé une preuve encore plus simple de l'existence de Dieu, qu'il exposa dans un second écrit intitulé *Proslogium.* L'insensé, dit-il, qui nie l'existence de Dieu, a cependant l'idée d'un être suprême et parfait, au-dessus duquel on ne peut rien imaginer de plus élevé ni de plus parfait. Mais cet être, le plus parfait de tous, ne l'est pas seulement parce qu'on se l'imagine comme tel, mais parce qu'il l'est réellement; car autrement pour être parfait il lui manquerait l'existence. Il ne peut pas exister seulement *in intellectu;* mais il doit exister aussi *in re.* S'il existait seulement *in intellectu*, il pourrait aussi être imaginé comme quelque chose de réel, et alors l'être réel serait plus grand que celui que l'on s'imaginerait, et celui-ci ne serait pas le plus parfait. Il est donc impossible d'admettre la non existence de Dieu; puisque autrement l'être le plus grand que l'on pût imaginer, ne le serait pas, attendu qu'il lui manquerait l'existence. *Proslog*. c. 2 : *id quod majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo.* — Anselme fut ainsi l'inventeur de la preuve ontologique de l'existence de Dieu. La faiblesse de cette argumentation consiste en ce que l'existence d'une chose n'est pas une propriété nécessairement impliquée dans l'idée que l'on se fait de cette chose; nous pouvons en supposer ou ne pas en supposer l'existence, sans que l'idée en subisse le moindre changement. L'idée de la divinité ne souffre non plus, quant au fond, aucun changement, soit que nous nous la figurions comme existante, soit que nous nous l'imaginions comme non existante; en sorte, que l'adjonction de l'idée d'existence est complétement indifférente relativement à celle de la perfection.

C'est avec raison que *Gaunilon*, moine du couvent de Marmoutiers, attaqua par ce côté cette argumentation, dans un écrit intitulé : *Liber pro insipiente adv. Anselmi in Proslogio ratiocinationem*, et chercha à démontrer qu'elle était insuffisante pour convaincre l'insensé, à l'incrédulité duquel Anselme croyait pouvoir l'opposer, attendu que l'idée de l'Être-Suprême dans l'intelligence, n'entraîne pas comme une conséquence nécessaire l'idée de son existence; et que cette manière de raisonner est aussi absurde que si quelqu'un, après avoir décrit une ile de l'Océan comme étant la plus magnifique, voulait en inférer qu'elle existe réellement. Anselme écrivit bien un *liber apologeticus contra Gaunilonem, respondentem pro insipiente*, mais il était incapable de réfuter les objections qu'on lui avait opposées.[1]

Les Scolastiques subséquents, à l'exception de Thomas, ont abandonné cette preuve ontologique. Thomas l'invoque, sans pourtant y attacher une grande importance; mais il fait valoir en revanche les œuvres de Dieu; les Scolastiques en général se bornent à alléguer les preuves cosmologiques et physico-théologiques, en les exposant toutefois sous bien des formes diverses et quelquefois à des points de vue tout particuliers. *Hugues de Saint-Victor*[2] a, sous ce rapport, plusieurs idées qui n'appartiennent qu'à lui. Son premier argument est celui-ci : la raison étant quelque chose de spirituel et d'invisible, diffère essentiellement de tout ce qui est matériel. Mais elle doit avoir eu un commencement, car elle ne se rappelle pas avoir eu toujours conscience d'elle et avoir été toujours active; et l'on ne peut pas imaginer une intelligence qui n'ait ni connaissance ni conscience. Et comme elle ne peut pas être provenue de la matière, il faut qu'elle ait été créée de rien et qu'elle ait eu par conséquent un créateur en dehors d'elle. Mais celui-ci ne peut pas, à son tour, avoir eu un commencement, car tout ce qui en a eu un ne peut pas donner l'existence à un autre être; sans compter qu'on serait conduit ainsi à admettre une suite infinie de créateurs. Il faut donc qu'il y ait, comme cause première, un être éternel existant

[1] *Ziégler*. Dissertation sur l'hist. de la foi en Dieu. Gottingue, 1792 ; in-8°.
[2] De Sacramentis lib. I.

par lui-même. L'argument suivant conclut de la variabilité de la nature, dans laquelle se succèdent perpétuellement la naissance et la mort, à un créateur qui n'a pas eu de commencement. Hugues y joint encore une preuve téléologique. Chaque besoin, chaque désir naturel, dit-il, trouve sa satisfaction dans les choses qui existent; ainsi, les bêtes qui ont faim trouvent leur nourriture. Cet accord ne peut pas exister par hasard, mais il doit être nécessairement l'effet d'une sage et bonne Providence. D'autre part, l'harmonie constante qui règne dans les mouvements des corps célestes, l'ordre parfait qui éclate dans l'univers prouvent la nécessité d'un Dieu qui gouverne l'universalité des choses créées. C'est *Richard*, *prieur* de *Saint-Victor* (m. 1170),[1] qui développa avec le plus de détails la preuve cosmologique concluant de la mutabilité des choses à un créateur suprême et immuable. *Thomas*, dans sa *summa* (P. 1, Qu. 2), parle de l'existence de Dieu. Dieu existe, dit-il, puisqu'il est la vérité, et qu'on ne peut pas imaginer que la vérité n'existe pas. L'existence de Dieu est donc un fait parfaitement certain, mais seulement pour ceux qui ont reconnu que Dieu est la vérité. Pour les autres, l'existence de Dieu ne peut pas se démontrer par des connaissances primitives, puisque Dieu même est la source première de toute vérité, mais seulement par une connaissance acquise postérieurement, c'est-à-dire par l'existence des créatures. Thomas indique cinq voies par lesquelles on peut conclure des créatures à l'existence de Dieu. On peut en faire dériver en effet : 1° Un premier principe du mouvement, qui lui-même est immuable; 2° Une première cause agissante, qui a dû exister avant toutes choses; 3° Un premier être absolument nécessaire, qui contient le principe de l'existence de tous les autres; 4° Un être suprême et le plus parfait de tous; 5° Un but final de toutes choses, qui fait conclure de nouveau à un régulateur intelligent de toutes choses.

Parmi les théologiens scolastiques postérieurs, *Raymond de Sabunde*, professeur à Toulouse, vers 1437, se fait remarquer en ce que, dans sa *theologia naturalis*, il est le premier qui

[1] De Trinit. I, c. 6 ss.

fasse valoir la preuve morale en faveur de l'existence de Dieu, et en démontre la réalité par la nécessité d'admettre une rémunération suprême. Puisque l'homme, dit-il, est un être responsable de ses actes, mais qui ne peut ni se récompenser ni se punir lui-même, il faut qu'il y ait un être supérieur à lui qui récompense et qui punisse, car autrement la vie humaine serait une vie inutile, un simple jeu du hasard. Or, quand nous voyons, dans le monde physique, tout si bien ordonné et si conforme à sa destination, nous sommes fondés à penser que le même ordre règnera aussi dans le monde moral. De même que l'œil est fait pour voir les choses visibles, l'oreille pour les choses qui s'entendent, l'intelligence pour les choses qui se comprennent, de même aussi le jugement et la rémunération doivent répondre aux actes moraux de l'homme, et il doit y avoir, par conséquent, un juge et un rémunérateur.

Nous devons aussi aux Scolastiques les premières recherches sur la manière dont l'homme parvient à connaître la nature de Dieu. *Alexandre de Halès* dit[1] que la connaissance de Dieu s'obtient *per modum positionis et per modum privationis*, d'une manière positive et d'une manière négative, mais que l'être de Dieu, dans son incommensurabilité, ne peut être connu que d'une manière négative, puisque l'on peut seulement nier qu'il soit renfermé dans les bornes du fini. *Durand de Saint-Pourçain*[2] distingue, de son côté, trois voies pour arriver à la connaissance de Dieu, qui, depuis lors, ont toujours été suivies dans la dogmatique : la *via eminentiæ*, qui partant des perfections des créatures, conduit à l'idée de la perfection suprême, la *via causalitatis*, qui des effets s'élève, en suivant l'enchaînement des causes, jusqu'à la cause dernière, et la *via remotionis*, qui de l'être variable et dépendant conclut à l'être nécessaire et absolu.

§. 87. Histoire de la doctrine de la Trinité.

Ce qui, dans cette période, exerça la plus grande influence sur cette doctrine, ce fut la lutte qui éclata entre l'Église grecque et

[1] Summa P. I, Qu. 2, Membr. I, Art. 2. — [2] In Sent. I. Dist. 3, Qu. I.

l'Église romaine, au sujet de la procession du Saint-Esprit. Nous avons déjà exposé plus haut comment Photius, le premier, taxa d'hérésie, dans son encyclique, la doctrine de l'Eglise latine à cet égard, et comment, depuis la complète séparation des deux Eglises jusqu'aujourd'hui, cette doctrine a été considérée comme formant la différence la plus essentielle qui existe entre elles ; et nous avons également donné les noms des écrivains grecs qui ont traité ce sujet. Les auteurs les plus distingués de cette époque qui ont défendu la doctrine latine dans leurs écrits sont Ratramne, Anselme de Cantorbéry, Anselme, évêque de Havelberg, vers 1150, et plusieurs grecs qui avaient passé à l'Eglise latine, tels que Manuel Caleca, vers 1360, et Bessarion, vers 1440. Les Grecs, à l'appui de leur doctrine que l'Esprit ne procède que du Père, invoquaient surtout les paroles de Jean (15, 26) : « τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται » ; mais ils s'appuyaient aussi sur les passages dans lesquels il est dit que Christ a été conçu du Saint-Esprit (Luc, 1, 35), qu'il a été conduit par lui dans le désert (Matth. 4, 1), et qu'il avait reçu les dons du Saint-Esprit (Jean, 3, 34, Act. 10, 38), et cherchaient à prouver combien il serait contraire à la dignité de Dieu que l'Esprit procédât aussi du Fils. Ils employaient en outre des arguments tirés de la raison. Le Père, disaient-ils, étant l'unique source de la divinité (πηγὴ θεότητος), ce n'est qu'à cette source que les deux autres personnes puisent leur raison d'être; ainsi le Père est l'unique principe reconnu du Fils ; par conséquent, si le Fils communique (*spirat*, souffle) le Saint-Esprit avec le Père, ce n'est cependant que du Père qu'il tire la force ainsi que tout son être; ce n'est donc que le Père qui, par le Fils, donne (souffle) l'Esprit ; en disant que l'Esprit est soufflé par le Père et le Fils à la fois, on présente ainsi le Fils comme indépendant du Père; dans ce cas, le Saint-Esprit procéderait de deux principes à la fois, puisque la formule n'exprimerait pas que le Fils, en soufflant le Saint-Esprit, est dépendant du Père; en supposant deux principes premiers, on admettrait une πολυαρχία, et le Père serait plutôt le principe du Fils que celui du Saint-Esprit, puisque ayant seul engendré le Fils, il produirait le Saint-Esprit de concert avec le Fils. Pour les Latins, le passage qui les embarrassait le plus était celui de Jean (15-26).

Ratramne fait observer que, puisque le Christ dit lui-même que tout ce que le Père a est aussi à lui, la procession du Saint-Esprit doit être également commune au Fils et au Père. Il fait encore valoir que le Saint-Esprit doit aussi procéder du Fils, puisqu'il est nommé l'Esprit de vérité et que Christ est lui-même la vérité ; et il insiste surtout sur ce que, dans la Bible, il est désigné comme l'esprit de Christ. *Anselme* de *Cantorbéry* dit[1] que le Père ne se trouve dans aucun rapport dans lequel le Fils ne soit aussi, et que, par conséquent, le rapport du Fils avec le Saint-Esprit doit être le même que celui du Père. C'était, du reste, principalement à l'aide de citations puisées dans les premiers Pères de l'Eglise que chaque parti défendait sa cause ; et comme ces Pères s'étaient rarement prononcés d'une manière précise sur ce sujet, il arrivait souvent que l'on faisait violence à leurs paroles par une interprétation forcée ou en en tirant les conséquences que l'on voulait obtenir.

Les Scolastiques se donnaient beaucoup de peine, non-seulement pour rendre la doctrine de la Trinité intelligible et faire voir qu'elle est conforme à la raison, mais aussi pour la démontrer à l'aide d'arguments rationnels. En cela *Anselme* donna l'exemple dans son *Monologium;* se rattachant lui-même à saint Augustin, il eut pour successeur *Hugues* de *Saint-Victor*, surtout *Richard* de *Saint-Victor*, qui développa ses idées dans son ouvrage intitulé *de Trinitate*. Voici la marche que suivirent ces hommes dans leur argumentation : Dans l'esprit humain se trouve la plus pure image de la divinité. Il y faut distinguer l'âme, la sagesse qui en est engendrée, et l'amour formant le lien qui les unit ; en sorte qu'il y a là une trinité dans l'unité de l'être. De même que dans cette image, il y a aussi à distinguer en Dieu l'être ou la puissance, la sagesse ou la parole (*intelligentia sive verbum*), et l'amour de cette sagesse. Cette trinité existe avec et malgré une parfaite unité ; elle doit être conçue comme éternelle dans le Dieu éternel ; c'est ainsi que s'explique ce que l'Eglise enseigne du Père, du Fils et de l'Esprit, de l'éternelle génération du Fils et de l'éternelle procession du Saint-Esprit du Père et du

[1] De processione Sp. S. c. 7.

Fils. On ne peut pas méconnaître que cette doctrine frise de très-près le sabellianisme, en ce qu'elle transforme presque les trois personnes en trois relations. On cherchait toutefois à éviter cet écueil, en faisant observer que les relations que l'on s'imaginait être en Dieu, d'après l'analogie de l'esprit humain, étaient d'une autre nature dans l'esprit absolu que dans l'esprit fini, c'est-à-dire qu'on doit y voir, comme l'admet la doctrine de l'Eglise, des personnes ou des hypostases, en ce sens qu'elles ne sont pas de simples accidents, pas plus que des substances différentes. *Gerson*[1] explique ainsi la Trinité : le Père, dit-il, a une idée de lui-même et de sa divinité, et peut faire de cette idée quelque chose de personnel en l'exprimant, en la communiquant pour ainsi dire. Cette sorte d'expression ou d'émission de l'idée de lui-même est le Fils, qui, précisément par cette raison, est tout à fait semblable au Père et de même nature que lui. Le Fils rend au Père un don tout aussi parfait, à savoir le Saint-Esprit ; car celui-ci est l'amour personnel et parfait du Père pour le Fils et du Fils pour le Père. C'est là la cause pour laquelle le Saint-Esprit doit aussi bien procéder du Fils que du Père.

Les opinions particulières de Roscellin et de Gilbert de la Porrée étaient considérées comme des erreurs. Parmi les accusations dirigées par saint Bernard contre Abailard, plusieurs concernaient sa doctrine de la Trinité, mais ne se fondaient en réalité que sur une fausse interprétation des expressions dont cet esprit subtil et ingénieux s'était servi. Pierre Lombard lui-même fut vivement attaqué, au sujet de la doctrine de la Trinité, par Joachim, abbé de Flora, en Calabre (1179), dans son *Psalterium*, parce que, dans son manuel (lib. I, dist. 5), il avait écrit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit étaient une chose suprême (*summa quædam res*), qui n'avait pas engendré, qui n'était pas non plus engendrée et qui ne procédait pas. Il voulait ainsi établir une distinction entre l'essence de Dieu (*divina essentia*) et Dieu le Père, considéré comme personne, et en inférait que ce n'était pas cette essence divine qui avait engendré, puisque, dans ce cas, le Fils, qui appartient lui-même à cette essence, se serait lui-

[1] Sermo I in festo S. Trinit., t. Ier, p. 1275.

même engendré en même temps qu'il l'aurait été. Joachim soutenait qu'on admettait ainsi une quaternité (*quaternitas*) en Dieu, à savoir trois personnes et la chose qui est en même temps le Père, le Fils et l'Esprit; que le Père, le Fils et l'Esprit n'étaient sans doute qu'un seul être, une seule substance et une seule nature; mais qu'on ne pouvait pas dire qu'il y avait une chose qui était le Père, le Fils et l'Esprit. Cette accusation lancée contre Pierre Lombard resta longtemps sans solution; Innocent III décida enfin la question au synode de Latran de 1215, en déclarant parfaitement orthodoxe la doctrine de Lombard, mais en condamnant l'écrit de Joachim et la doctrine sur la Trinité qui y était énoncée.[1]

CHAPITRE IV.

Histoire de la doctrine de la création, de la Providence et des créatures.

§. 88. De la création et de la Providence.

Les Scolastiques combattent la doctrine d'Aristote, que la matière est éternelle, et enseignent une création *ex nihilo*. Thomas l'attaque aussi par la raison que Dieu est la cause première de tout ce qui existe et qu'on ne peut, par conséquent, imaginer aucune matière qui ne tire pas son origine de Dieu. Cela n'excluait pas l'idée d'une création éternelle, telle que l'avait enseignée Origène; et elle fut réellement adoptée par Jean Scot. De son côté, Thomas d'Aquin pose, comme un article de foi, le fait du commencement du monde, tout en faisant observer que son éternité peut tout aussi bien se démontrer par des arguments rationnels que son commencement dans le cours des temps; que, par conséquent, le commencement du monde est seulement l'objet de la foi révélée et non de la science. Alexandre de Halès distingue sous ce rapport d'abord le *Nihilum privativum* et le *Nihilum negativum* (le premier supprime l'objet de

[1] *C. Schwarz*, de S. Trinitate quid senserint doctores ecclesiastici prima scholasticæ theologiæ periodo. Halis, 1842; in-8°.

l'action, le dernier l'action elle-même; par exemple : *Loquitur de nihilo;* il ne dit rien — ou il ne parle de rien d'existant); dans la formule : *Creavit ex nihilo*; le *nihil* est le *Nihilum privativum*, qui doit être entendu *Materialiter, non tamen ordinaliter* (Dieu n'a pas créé le monde d'une matière préexistante, mais cependant non pas *sine causa*). D'après Anselme, dans le *Monologium,* les choses existaient avant leur création de toute éternité dans l'intelligence divine, et elles n'auraient jamais pris naissance si elles n'avaient été, de toute éternité, contenues dans la connaissance de la substance absolue. Mais là était le point de séparation des Réalistes et des Nominaux. D'après les premiers ces idées de l'intelligence divine étaient la vraie réalité dont tous les objets sensibles ne sont que l'apparition sous la forme de l'espace et du temps; elles n'étaient autre chose que les *Universalia.* D'après les Nominalistes, en particulier d'après Occam,[1] ces types des êtres n'ont aucune existence subjective ou réelle, loin d'être l'essence divine elle-même; ils ne sont que les objets de la connaissance divine, les effets de la pensée de Dieu. De plus, ces types de l'intelligence divine ne sont rien de général et d'indéfini, ils ont au contraire un caractère individuel et déterminé; en sorte que tous les objets qui devaient naître se trouvent de prime-abord contenus dans l'intelligence divine, sous forme de pensées distinctes et déterminées, d'où il suit que les *Universalia* sont de simples abstractions de l'intelligence humaine.

A l'égard du but de la création et de la nature des anges, nous ne trouvons chez Jean Damascène et chez les Scolastiques que la reproduction des anciennes opinions des Pères de l'Église. Dans la doctrine des anges, on admet les idées du Pseudo-Denys l'Aréopagite, et les Scolastiques abordent avec une prédilection particulière les questions relatives à la nature et à la création des anges, à la chute et à l'influence des mauvais esprits.

Anselme et Abailard enseignaient que Dieu, qui donne toujours la plus grande perfection possible à toutes ses œuvres, avait aussi créé le meilleur monde possible, tandis que Hugues de Saint-Victor regardait comme blasphématoire l'assertion que

[1] Comm. in Lombard, lib. Ier. Dist. XXXV, Qu. 5.

Dieu n'avait rien pu faire d'autre et de meilleur, attendu que c'était poser une mesure et une borne à la puissance infinie de Dieu. Thomas et Durand admettaient aussi que Dieu, s'il l'eût voulu, aurait créé un monde meilleur.

C'est Thomas qui le premier traite en détail la doctrine du gouvernement de Dieu ou de la Providence.[1]

§. 89. De la nature de l'homme en général.

A l'exemple d'Augustin, les Scolastiques déclaraient l'âme un être incorporel. Mais c'est précisément ce qui les éloignait de l'opinion que les âmes se propageaient par la génération; ils soutenaient au contraire qu'elles étaient créées au moment même où elles étaient unies au corps qui leur était destiné. Pierre Lombard déclare même[2] que la doctrine de la propagation des âmes par la génération est contraire à la foi catholique, qui n'admet qu'une génération du corps.—Quant au but de la procréation des âmes, on le fait consister d'abord dans leur félicité; mais on reproduit ensuite aussi l'opinion émise par Augustin que les âmes humaines ont été créées par Dieu pour réparer la perte qu'avait éprouvée le Ciel par la chute des mauvais anges.

Pour prouver l'immortalité de l'âme, les Scolastiques essayaient d'un certain nombre d'arguments basés sur la raison. *Anselme*, dans le *Monologium* (C. 66 ss.), dit que, parmi tous les êtres créés, aucun ne se rapproche plus de la nature divine que l'esprit raisonnable, qui seul est capable de concevoir Dieu et de l'aimer; que Dieu l'a précisément créé dans le but qu'il le connût, qu'il l'aimât et qu'il parvînt ainsi à la suprême félicité; mais que, s'il manquait ce but, il devait souffrir les plus grands tourments; que l'affranchissement de la mort est un élément de la félicité suprême, tout comme l'éternité est un attribut des tourments de l'enfer; d'où il suit que toute âme douée de raison est nécessairement créée pour l'éternité. Parmi les Scolastiques aristotéliciens du XIIIe siècle, *Albert-le-Grand* et

[1] Summa P. I, Qu. 103 ss — [2] Sent. II, dist. 17. Creando infundit eas Deus et infundendo creat. L. II, dist. 31

Thomas cherchèrent à prouver l'immortalité de l'âme au moyen de sa simplicité et de son indivisibilité; *Duns Scot*[1] soutenait au contraire que l'immortalité de l'âme ne pouvait pas se démontrer par la voie naturelle (*via naturali*), parce qu'on ne pouvait pas prouver que l'être de l'âme ou son non-être n'était subordonné à aucun agent naturel (à aucune force active); il en concluait que la doctrine de l'immortalité de l'âme n'appartenait qu'à la révélation.

Parmi les docteurs subséquents, Raymond de Sabunde, dans la deuxième partie de sa *Theologia naturalis* et plus encore Marsile Ficin, dans son traité intitulé : *Theologiæ Platonicæ de immortalitate animorum*, libb. 18, ont été ceux qui ont fait le plus d'efforts pour démontrer l'immortalité de l'âme. Le dernier ouvrage est, de tous ceux qui nous restent, celui dans lequel se trouve la plus grande variété d'arguments en faveur de la spiritualité et de l'immortalité de l'ame.

Au XVe siècle l'opinion que les âmes sont mortelles, trouva beaucoup d'accueil chez les savants d'Italie, ce qui obligea Léon X à la condamner formellement au Concile de Latran de 1513.

§. 90. De l'état des hommes avant et après la chute.

Les Grecs restèrent encore, dans cette période, fidèlement attachés aux idées de leurs anciens docteurs, notamment de Chrysostôme, relativement à la chute et à ses conséquences; aussi les retrouvons-nous également chez Jean Damascène, à qui la doctrine d'une incapacité héréditaire de faire le bien, et d'une coulpe innée, est complétement étrangère. Ainsi nous lisons dans la vie de Barlaam et de Joasaph, qui probablement est due à Jean Damascène,[2] que la vertu est implantée en nous par le Créateur, et a une affinité naturelle avec notre âme; que les mauvais penchants n'appartiennent pas à notre nature, mais nous viennent du dehors; que si le mal, lorsqu'il est devenu une habitude, est difficile à déraciner, à plus forte raison la vertu, à cause de son affinité na-

[1] Lib. II, Dist. 16, n° 5. — [2] *Boissonade*. Anecdota græca, vol. IV, Paris, 1832, p. 172 s.

turelle avec l'âme et de l'appui que Dieu lui accorde, devra-t-elle, pourvu qu'on lutte quelque peu pour elle, s'enraciner profondément et devenir inébranlable; que la possession de la vertu dépend par conséquent de nous.

En Occident, c'étaient au contraire les formules d'Augustin qui étaient en crédit; cependant on s'efforçait constamment de leur donner un sens moins rigoureux et d'adoucir surtout l'idée d'une complète incapacité de l'homme pour le bien, et d'une prédestination absolue. A cela travaillèrent principalement les Scolastiques, et ils donnèrent sous ce rapport une forme nouvelle à la doctrine de l'état de l'homme avant et après la chute.

Ainsi que l'avaient fait les Pères de l'Eglise, ils établissent une distinction entre l'image de Dieu dans l'homme et la ressemblance avec Dieu. Ils sont toutefois d'accord pour reconnaître que l'une et l'autre ne se rapportent qu'à l'âme et non au corps de l'homme. Nous trouvons cependant aussi chez eux une différence dans la manière de définir ce rapport. *Hugues* de *Saint-Victor*[1] fait consister l'image dans les facultés intellectuelles de l'âme, dans la raison, les lumières de la science et la connaissance de la vérité, et il désigne tout cela comme la figure ou la forme de l'âme. Quant à la ressemblance, il la place dans l'essence et dans la nature de l'âme, par conséquent dans la spiritualité, dans l'amour en général et en particulier dans l'amour de la vertu, en un mot, dans la nature de l'âme et dans ce qui y est implanté par la nature. *Pierre Lombard*, qui fait la même distinction, attribue à l'image de Dieu la mémoire, l'intelligence et l'amour (comme dispositions), et à la ressemblance l'innocence et la justice naturellement inhérentes à l'esprit doué de raison, ce qu'il résume ainsi : *Imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis*. Ainsi, la première consiste, selon lui, dans la nature libre et raisonnable de l'homme, elle est naturelle à l'homme et ne peut pas être séparée de sa nature ni être perdue. La ressemblance avec Dieu, à laquelle l'homme a été créé, est l'accord de la volonté humaine avec la volonté divine, accord qui est produit par l'amour pour Dieu. Or, Pierre Lombard, avec

[1] De Sacram. lib. I, p. 6, c. 2.

son opinion que la liberté, lorsqu'elle était seule, laissait l'homme irrésolu et indifférent à l'égard du bien, était tout naturellement amené à y adjoindre encore une autre chose qui lui inspirât l'amour du bien et l'horreur du mal, et qui le conduisît ainsi à la ressemblance avec Dieu : à savoir la grâce divine. La nature libre et rationnelle de l'homme ne renferme que des dispositions qui, pour entrer en activité, doivent nécessairement recevoir une impulsion divine. Il s'ensuit que, même dans l'état d'innocence, l'homme avait déjà besoin, pour arriver à cette ressemblance, que la grâce divine (*gratia gratum faciens*) vînt se joindre à l'image.

Augustin avait déjà enseigné qu'il y avait eu une marche progressive et graduelle dans l'œuvre de la création et dans celle par laquelle Dieu a doué l'homme de ses facultés. Il soutenait qu'en sa qualité de Dieu d'ordre, il avait dû créer d'abord la nature humaine, puis l'orner de vertus et enfin la glorifier. Les Scolastiques embrassèrent cette opinion. Ils enseignent à leur tour que l'homme a d'abord été créé à l'image de Dieu comme un être libre et doué de raison ; tout ce qui forme cette nature humaine ils le désignent par l'expression de *pura naturalia;* l'homme a été ainsi créé *in puris naturalibus.* Puis, pour le rendre agréable à Dieu, la grâce divine lui fut accordée comme un *donum supernaturale,* et produisit en lui une *justiti asuperaddita,* c'est-à-dire la foi et la vertu. La plupart des Scolastiques soutenaient qu'on devait aussi distinguer, quant au temps, l'état dans lequel se trouvait Adam *in puris naturalibus* comme le premier, et celui dans lequel il possédait aussi la *justitia superaddita* comme l'état postérieur. Pierre Lombard dit que par le don de la grâce, il a été en quelque sorte contracté un mariage de l'âme avec Dieu, d'où il conclut qu'avant d'avoir reçu cette grâce, l'homme existait déjà, mais *in puris naturalibus;* car, dit-il, un mariage suppose un consentement réciproque, or, Adam n'aurait pas pu donner ce consentement s'il n'avait pas existé. L'opinion de Lombard fut adoptée par Alexandre de Halès, par Bonaventure et Duns Scot. Mais Thomas s'en écarte en ce qu'il admet qu'Adam, après sa création, ne s'est pas trouvé longtemps dans le *status purorum naturalium,* mais qu'il lui a été

accordé, au moment même de sa création, le *donum supernaturale*.

Les Scolastiques font consister les conséquences de la chute en ce que la *gratia gratum faciens* et la *justitia originalis*, ont été enlevées à Adam, en sorte qu'il est tombé dans l'état *purorum naturalium*. Mais *Thomas* et son école admettent en même temps que ces *naturalia*, c'est-à-dire la nature libre et raisonnable de l'homme, ont éprouvé de nombreuses lésions, ou que le désordre est entré dans les facultés de son âme (*in ordinatio virium animæ*). Thomas déclare par suite la *privatio originalis justitiæ* comme le côté formel du péché originel, et ce désordre, qui peut être désigné par le nom vulgaire de concupiscence, comme le côté matériel. Il compte quatre plaies : dans les facultés supérieures de l'intelligence, l'ignorance et le manque d'une vraie connaissance de Dieu ; dans les forces supérieures de la volonté, un éloignement du véritable et souverain bien ; dans les forces inférieures de la volonté, un grand affaiblissement de la force qui repousse le mal et un vif penchant pour tout ce qui flatte les sens et produit des sensations agréables. Thomas s'accordait donc, dans les points essentiels, avec la doctrine d'Augustin, sur le péché originel, et il soutenait, par suite, que l'homme, après la chute, ne pouvait plus accomplir la loi par ses propres forces, ni quant à la substance de ses œuvres (*quoad substantiam operum*), ni quant à leur forme (*quoad modum agendi*) ; qu'avant la chute et *in puris naturalibus*, il avait sans doute pu l'accomplir quant à la substance des œuvres, sans le secours de la grâce, mais que pour le faire par amour pour Dieu, il avait eu besoin d'une assistance divine particulière ou de la grâce, c'est-à-dire du *donum supernaturale;* tandis que l'homme déchu ne pouvait d'aucune façon accomplir la loi sans le secours de la grâce.

Mais Scot et les Scotistes s'écartent notablement de cette théorie de Thomas sur le péché originel. Scot pensait en effet que ce péché ne consistait que dans un manque de la justice originelle (*defectus justitiæ originalis*), et qu'après la chute, l'homme se trouvait encore en pleine possession des *pura naturalia*. A l'égard de la *concupiscentia*, il faisait observer qu'aussi longtemps

qu'elle ne consistait que dans un désir sensuel, elle ne pouvait pas passer pour un péché ; que ce n'était qu'autant qu'elle s'emparait de la volonté et de la raison, et qu'élle dégénérait en une passion immodérée pour les plaisirs sensuels, qu'elle devenait le péché originel quant à la matière; mais que ce changement ne s'opérait en elle que par la perte de la justice originelle qui la tenait en bride. Il s'ensuit que, d'après lui, la chute n'a produit dans la nature de l'homme qu'un seul changement, à savoir que la grâce divine qui la dirigeait, et avec elle la justice originelle, lui ont été enlevées. Aussi Scot accordait-il une complète liberté à l'homme, et admettait-il, d'après Rom. 2, 14, que même sans le secours de la grâce il pouvait observer la loi. La grâce ne devait donc pas, selon lui, rendre à l'homme sa liberté, mais seulement l'amener à une conduite agréable à Dieu.

Quant à la manière dont le péché originel se transmet, nous trouvons chez les Scolastiques des opinions fort différentes. Etant tous Créatiens, ils rejetaient la supposition qu'une âme est engendrée par l'autre et participe ainsi à son état maladif. Plusieurs d'entre eux partageaient l'opinion de Pierre Lombard que la concupiscence charnelle et condamnable s'introduit dans les âmes créées innocentes, dès qu'elles s'unissent à des corps descendant d'Adam et souillés par son péché. Contre cette opinion Thomas objectait qu'une telle infection ne créerait point de culpabilité, et il faisait par suite dériver la coulpe qui pèse sur tous les hommes de l'idée de l'imputation. Selon lui, tous les hommes descendant du même père forment un tout, pour ainsi dire un seul corps; d'où il arrive que ce qui se fait par un seul membre est imputé avec raison à tous les autres, bien qu'ils n'y aient ni participé ni donné leur assentiment. C'est pourquoi le péché d'Adam est imputé comme une coulpe à tous ses descendants, bien qu'il ne soit pas le fait de leur plein gré. Thomas comprenait cependant lui-même les faiblesses de cette théorie et préférait par suite se tranquilliser à cet égard avec cette simple parole de Paul que tous les péchés du monde ont leur origine dans le premier péché d'Adam.

CHAPITRE V.

Histoire de la doctrine du salut des hommes par Christ.

---

§. 91. Doctrine de la personne de Jésus.

Jean Damascène développe ainsi cette doctrine dans son traité intitulé *de fide orthodoxa*, III, c. 24. Le Logos, dit-il, ne s'incarna pas dans un homme qui aurait déjà préexisté ; mais la nature humaine, à l'instant où elle prit naissance, devint la nature humaine du Logos ; ce ne fut pas par conséquent un homme qui fut déifié (οὐκ ἄνθρωπος ἀποθεωθείς), mais ce fut Dieu qui devint homme (θεὸς ἐνανθρωπήσας) ; ce fut la nature divine qui prit une nature humaine. Ces deux natures avaient un seul sujet (ὑπόστασις), en sorte que ce qui appartenait à l'une appartenait aussi à l'autre. Il y eut une sorte d'échange (τρόπος ἀντιδόσεως), en ce que chaque nature communiqua à l'autre ce qui lui était propre, à cause de l'identité du sujet ; et comme chaque nature passa dans l'autre (διὰ τὴν εἰς ἀλλήλα αὐτῶν περιχώρησιν), sans qu'il y eut cependant mélange, elles se trouvèrent dans une si étroite union, qu'elles étaient liées l'une à l'autre sans intervalle, sans discontinuité, et pourtant sans se confondre l'une avec l'autre.

Vers la fin du VIIIe siècle surgit en Occident la première querelle dogmatique purement spéculative sur la question : si Christ, en sa qualité d'homme, était fils adoptif de Dieu ? Ce fut la querelle adoptienne. On reconnaissait d'un commun accord que Christ, comme Dieu, était naturellement et essentiellement fils de Dieu, tandis que les hommes ne pouvaient l'être que par l'adoption (*adoptione*). Or, comme Christ était en même temps vrai homme, quelques docteurs trouvaient nécessaire, pour faire ressortir sa parfaite humanité, de poser le principe qu'en sa qualité d'homme, il était comme nous fils de Dieu par adoption. A la fin du VIIIe siècle, Elipand, archevêque de Tolède, et Félix, évêque d'Urgel, soutinrent cette idée avec une énergie particulière. Ils en appelaient, à cet égard, à l'autorité de beaucoup d'anciens docteurs de l'Eglise, et surtout à de nombreux passages de

la liturgie espagnole qui devaient exprimer cette doctrine. Mais il est certain que plusieurs de ces passages ne leur étaient pas favorables; tels sont ceux qui, en parlant de l'humanité de Christ, emploient le mot *adoptare* dans le sens d'*adsumere* (dans lesquels, par exemple, *adoptivus homo* est mis pour *adsumptus homo*, *carnem adoptare* pour *adsumere*); cependant l'opinion adoptienne se trouve réellement aussi çà et là chez quelques anciens docteurs, notamment chez Fabius Marius Victorin, vers 360, qui dit positivement que Christ, selon la chair, est fils adoptif de Dieu. Les Adoptiens enseignaient donc que Christ, quant à la divinité, était fils éternel et naturel de Dieu, et que c'est à ce titre qu'il est appelé le Fils unique, *unigenitus;* mais que, comme homme, il n'est que le fils adoptif de Dieu, le premier entre beaucoup, et que c'est comme tel qu'il est nommé le premier né entre plusieurs frères (Rom. 8, 29, *primogenitus in multis fratribus*); qu'en qualité d'homme, Christ était né serviteur de Dieu, comme tous les autres hommes (Phil. 2, 7, *formam servi accipiens*), et que, de même que d'autres hommes, il avait été adopté dans le baptême par la voix divine qui disait (Matth. 3, 17) : *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui;* que, comme homme, Christ n'est pas Dieu dans le sens propre du mot, mais seulement quant au nom, *nuncupative*, selon le passage de Jean 10, 35, où il est dit que l'Ecriture appelle Dieux ceux à qui la parole de Dieu est adressée. C'était à Christ comme au fils adoptif de Dieu que les Adoptiens appliquaient tous les passages bibliques où il est parlé de Christ comme d'un homme, et ils y trouvaient de nouvelles preuves en faveur de leur théorie. Ainsi ces paroles de Jean 3, 2 : *Similes ei erimus*, signifiaient pour eux que les hommes seraient *similes utique in carnis adoptione, non similes ei in divinitate.* — L'Adoptianisme s'étant aussi introduit en France, Charlemagne ordonna de le soumettre à un sérieux examen, par suite duquel il fut plusieurs fois rejeté, en particulier par les synodes de Francfort (794) et d'Aix (799). Elipand lui-même ne put pas être forcé à céder, mais les partisans de sa doctrine disparurent bientôt, et l'Adoptianisme fut généralement considéré comme une hérésie. Parmi les écrivains qui l'attaquèrent on distingue en particulier *Alcuin* et *Paulin*, ar-

chevêque d'*Aquilée*. Le principal argument que l'on faisait valoir contre les Adoptiens, c'était que du moment qu'ils distinguaient en Christ un vrai fils de Dieu et un fils adoptif, un vrai Dieu et un Dieu seulement par le nom, ils créaient deux fils et deux Dieux, partageaient de cette manière Christ en deux personnes et tombaient ainsi dans l'hérésie nestorienne. Les Adoptiens le niaient, disant que c'était le même Christ, la même personne qui, sous un rapport était vrai fils, et sous un autre fils adoptif; que tout en ne formant qu'une seule personne, il était l'un et l'autre sous deux rapports différents (*aliter et aliter*); qu'on n'était par conséquent pas fondé à en conclure qu'il y avait en lui deux personnes (*alter et alter*). C'est ainsi que les Adoptiens repoussaient énergiquement le reproche du Nestorianisme, en insistant avec beaucoup de force sur l'unité de la personne de Christ. Mais ils ne niaient cependant que les conséquences de leur propre assertion. D'après eux, une seule personne ne pouvait pas être deux fils, et deux fils formaient cependant deux personnes. Aussi leurs adversaires leur opposaient-ils une doctrine qui s'accordait mieux avec tout le système christologique reçu, à savoir que Christ, comme personne divine, était le vrai fils de Dieu, et que c'était à cette personnalité divine du fils de Dieu que s'était unie la nature humaine, qui était ainsi dans le même rapport de filiation dans lequel il se trouvait lui-même, et que Christ était par conséquent, dans chaque rapport, comme Dieu et comme homme, le véritable fils de Dieu. Cette théorie fut dès lors considérée comme la doctrine officielle de l'Eglise.

Les Scolastiques se livraient surtout à des études spéculatives sur l'union des deux natures en Christ, et cherchaient, à force d'explications et de distinctions subtiles, à mettre cette doctrine à l'abri de tout malentendu. C'est à quoi s'appliqua, à l'exemple d'Abailard et de Gilbert de la Porée, Pierre Lombard qui, du reste, s'attira le reproche de nihilianisme. Dans ses sentences il se livre à de longues recherches pour arriver à déterminer exactement la signification des formules : « *Dieu est devenu homme*, et *Dieu est homme*, » en expliquant clairement le sens dans lequel chacune d'elles doit être prise. Le mot Dieu pouvait en effet, d'après lui, signifier l'être divin, la divinité, ou une des trois

personnes divines, et le mot homme pouvait être entendu d'une nature humaine avec ou sans personnalité. L'expression ***devenir*** pouvait signifier que ce dont il. était parlé avait cessé d'être ce qu'il était et avait commencé d'être autre chose, mais aussi que cela n'avait fait que s'approprier autre chose et s'y unir, sans cesser d'être ce que cela était. Lombard aborde alors ces questions : si la personne a revêtu une personne, si la nature a revêtu une nature, ou si la nature a revêtu une personne, et après les avoir beaucoup discutées, il décide que la personne du Fils a revêtu une nature humaine, et qu'il faut éviter d'employer les autres formules : que la nature divine ou que la divinité est devenue homme. A cela il rattache ces autres questions : si l'on peut aussi dire que Dieu est devenu quelque chose, *Deum factum esse aliquid*, qu'il n'était pas auparavant, ou si l'on peut dire qu'il est devenu homme? Lombard cite à cet égard trois opinions. D'après la *première*, lors de l'incarnation, un certain homme (*aliquis*) était né d'un corps et d'une âme douée de raison, et comme il était uni à la personne du Fils de Dieu, il avait commencé en même temps à être Dieu, de même que Dieu est devenu homme par son union avec la nature humaine. L'homme ne se composait, par conséquent, que d'une âme et d'un corps et n'était Dieu que par son union avec la seconde personne de la divinité. D'après cette opinion, Dieu était donc devenu quelque chose (*aliquid*) qu'il n'était pas auparavant, c'est-à-dire qu'il avait pris la nature humaine en Christ; il y avait une substance qui était Dieu et qui n'avait cependant pas toujours été Dieu; il y en avait en outre une autre (l'homme) qui était Dieu et qui n'était pourtant pas la substance divine. D'après la *seconde opinion*, Christ, comme homme, ne se composait pas seulement d'une âme et d'un corps, mais aussi d'une nature divine et humaine. La personne du Fils qui, avant l'incarnation, était une personne divine, incomplexe, devint en même temps, par l'incarnation, la personne d'un homme, sans cesser d'être aussi une personne divine; la personne qui précédemment n'existait qu'en une seule nature, commença dès lors à subsister en deux natures. D'après cette opinion, l'homme était ainsi devenu Dieu par l'union personnelle, et Dieu était devenu quelque chose qu'il n'était pas

auparavant. Mais la *troisième opinion* s'écartait complétement de ces deux premières. Ceux qui la professaient niaient que lors de l'incarnation fût née une personne composée de natures différentes, ou qu'un homme (*aliquis homo*) en eût été formé. Ils soutenaient que le corps et l'âme avaient été unis au Logos, de telle sorte que sa personne n'en avait subi aucun changement, mais qu'elle avait été revêtue de ce corps et de cette âme comme d'un vêtement, pour apparaître d'une manière convenable aux regards des mortels; que, par conséquent, Dieu n'était pas devenu réellement homme, ni l'homme réellement Dieu, mais que Dieu était devenu homme *secundum habitum* (selon la forme extérieure), en ce qu'il s'était uni à un homme, et que c'était par cette raison qu'il était dit que Dieu était un vrai homme et que l'homme était appelé Dieu. Celle de ces opinions à laquelle Lombard était le plus favorable était évidemment la seconde; mais comme il n'avait pas rejeté la troisième à titre d'hérétique, elle lui fut imputée et on lui en fit un grand reproche. On en concluait en effet qu'elle n'établissait qu'un rapport purement extérieur entre la personne du Fils et la nature humaine, que si Dieu n'était devenu homme que relativement à sa forme extérieure, il n'était pas devenu une substance qu'il n'avait pas été auparavant, qu'il n'était pas devenu quelque chose, mais rien; et que, par conséquent, Christ, comme homme, n'était rien non plus. Déjà de son vivant Lombard avait été attaqué à cause de cette doctrine par son disciple Jean de Cornouailles (*Johannes Cornubiensis*), qui, après sa mort, en 1179, proposa au pape Alexandre III de défendre à tous les professeurs de théologie d'enseigner que Christ, considéré comme homme, n'était rien. Lombard fut encore plus violemment attaqué par Gauthier de Saint-Victor, vers 1180, à cause de cette conséquence que l'on tirait de ses idées, et sur laquelle on fondait l'accusation qu'il était nihilianiste. Cependant, après la lutte que soutint avec tant de vigueur Innocent III, au synode de Latran de 1215, pour défendre l'honneur de Lombard contre les attaques de Joachim, abbé de Flora, l'accusation portée contre le premier tomba d'elle-même. Les théologiens postérieurs s'écartèrent, il est vrai, dans certains points, de Lombard, et ceux de Paris s'accordèrent, vers 1300,

sur 16 articles : ***In quibus magister sententiarum non teneatur communiter ab omnibus;*** mais ces points de doctrine étaient si insignifiants que l'autorité dogmatique de Lombard n'en fut nullement amoindrie.

§. 92. De la Rédemption par Christ.

Jean Damascène fait consister la rédemption en ce que par Christ et en lui ont été rétablies l'image et la ressemblance divines, qu'il a enseigné une vie vertueuse, conduit à la connaissance de Dieu, nous a délivrés de la tyrannie du diable et nous a appris à vaincre ce tyran par excellence, par la patience et l'humilité, qu'il nous a enfin sauvés de la mort. Il s'en tient ainsi aux idées générales des anciens docteurs, sans déterminer plus exactement la manière dont s'est opérée la rédemption; seulement il rejette formellement, à l'exemple de Grégoire de Nazianze, l'opinion que Christ s'est donné au diable en rançon.

En Occident, au contraire, *Anselme de Cantorbery* entreprit de développer et d'expliquer avec plus de précision la doctrine de la rédemption, en montrant comment elle n'avait pu s'accomplir avec succès que par Christ. C'est ce qu'il fit dans son écrit intitulé : *Cur Deus homo*, libb. II, dans lequel il se propose de répondre à la question : Pourquoi a-t-il été nécessaire que Dieu s'abaissât si profondément, devînt homme et mourût? et dans lequel il cherche en même temps à réfuter toutes les objections des incrédules. Voici la marche que suit son développement dogmatique : Par le péché, l'homme a refusé à Dieu l'honneur qui lui revient, il doit pour cela donner satisfaction, c'est-à-dire rendre à Dieu l'honneur qu'il lui a refusé; car pardonner sans cette satisfaction, uniquement par miséricorde, cela est contraire à la justice de Dieu. Cette satisfaction doit être proportionnée à la mesure des péchés, mais il est impossible que l'homme la fournisse, puisqu'il se doit lui-même totalement à Dieu. Une pareille satisfaction ne peut être donnée que par celui qui peut offrir à Dieu quelque chose qui lui appartient, et qui soit plus grand que tout ce qui n'est pas Dieu, car l'homme n'aurait pas dû pécher, même pour gagner le monde entier

(Matth. 16, 26 : Que servirait-il à l'homme de gagner le monde entier, s'il perdait son âme ?). Or, comme il a néanmoins péché, il lui faut donner, pour satisfaire à Dieu, plus que le monde entier, c'est-à-dire tout ce qui est en-dehors de Dieu. Il n'y a par conséquent que Dieu qui puisse donner cette satisfaction ; mais comme c'est l'homme qui est coupable, il faut qu'elle soit donnée par un Homme-Dieu, c'est-à-dire par une personne composée d'une nature divine et d'une nature humaine, et qui ne peut être que la seconde personne de la divinité, le Fils ; car autrement il y aurait eu deux fils dans la Trinité ; il y aurait eu même, si le Père était devenu homme, deux petits-fils (c'est-à-dire que le Père, dans ce cas, eût été le descendant des ancêtres de la race humaine, et que le Fils eût été petit-fils de la Vierge, puisqu'il aurait été le Fils du fils de la Vierge). D'autre part, il fallait que l'homme auquel Dieu s'est uni, naquît d'une femme, sans aucun concours d'un homme, par conséquent d'une Vierge. Car le péché étant provenu de ce sexe, ainsi que la condamnation, il était convenable que celui qui devait être le moyen de salut, fût aussi engendré par une femme. Christ naquit ainsi, sans participer au péché originel ; il pouvait pécher, s'il l'eût voulu, mais il ne pouvait pas le vouloir ; il mourut donc sans faute et volontairement, et le sacrifice de sa mort dépassa de beaucoup le nombre et la grandeur de tous les péchés. Il donna à Dieu, pour les péchés des hommes, sa vie qu'il n'avait pas mérité de perdre par ses propres péchés, et donna, par conséquent, ce qu'il ne devait pas, si on le considère comme étant à la fois Dieu et homme. Mais puisqu'il offrit volontairement un si grand don et qu'il n'était pas possible de lui donner quelque chose en compensation, attendu qu'il n'avait besoin de rien, il fallait du moins, pour qu'un si grand acte n'eût pas été accompli en vain, que quelque chose fût donné en retour à un autre ; ce fut la rémission des péchés que Dieu accorda aux hommes.

Nous trouvons sans doute déjà les traits principaux de cette théorie de la satisfaction chez plusieurs docteurs de l'Eglise, en particulier chez Athanase, Grégoire de Nazianze, Chrysostôme et Cyrille d'Alexandrie ; mais *Anselme* est le premier qui l'ait complétement développée et d'une manière logique. Cependant elle ne

fut pas encore généralement admise. Abailard explique la *justification* par la mort de Christ, en disant que par cette suprême preuve d'amour que Dieu nous a donnée dans le fait que Christ est devenu homme et a subi la mort pour nous, il fait naître en nous l'amour, nous affranchit ainsi de la servitude du péché et nous conduit à la liberté, de sorte que nous faisons alors par amour tout ce qu'il nous demande. Pierre Lombard lui-même attache la plus grande importance à ces effets moraux de la mort du Sauveur, bien qu'il remarque incidemment que Christ s'est chargé des châtiments que nous avions mérités, et nous a délivrés de l'empire du démon. *Hugues de Saint-Victor* a donné à cette doctrine de la justification une forme toute particulière, en présentant le Christ surtout comme un champion de l'humanité contre le diable. D'après lui, l'homme, par la chute, avait offensé Dieu et était tombé au pouvoir du démon. Ne pouvant pas s'en affranchir personnellement, il fallut que Dieu s'en chargeât; mais étant lui-même irrité, il devait être d'abord apaisé, et cela ne pouvait se faire qu'à la condition que l'homme, en compensation du mal qu'il avait fait par son infidélité, offrît à Dieu une vie complétement juste, et que, comme satisfaction pour le mépris qu'il lui avait témoigné, il subît un châtiment proportionné à sa faute. Comme il était lui-même dans l'impossibilité de faire ces deux choses, il fallut que Dieu les fît pour lui; mais pour que ce fût cependant le fait de l'homme, Dieu dut lui-même devenir homme. Il a donc été donné à l'humanité, en Christ, l'homme juste et parfait, et cet homme a été offert à Dieu. C'est par ses souffrances et sa mort qu'il a été fourni à Dieu une satisfaction convenable. C'est ainsi que Dieu a été apaisé, et ce n'est que depuis lors qu'il peut défendre la cause de l'homme et le délivrer de la puissance du démon.

De leur côté, *Alexandre de Halès*, *Albert-le-Grand* et *Thomas* se rattachent étroitement à la théorie d'Anselme; Thomas la développe même et la complète. Il cherche à démontrer que les souffrances de Christ ont été les plus grandes de toutes celles qui ont jamais été éprouvées, à cause de l'union la plus complète du corps le plus parfait avec l'âme la plus parfaite; que plus elles étaient contraires à sa nature, plus aussi elles devaient être gra-

ves ; que quant à leur mérite, elles avaient été une satisfaction qui avait même de beaucoup dépassé nos péchés (une *satisfactio superabundans*) ; que cela pouvait se prouver aussi bien par la nature de celui qui avait souffert que par celle des souffrances elles-mêmes et par les motifs qui l'avaient déterminé à tant souffrir pour nous ; que Dieu avait accepté sa satisfaction, non pas par simple condescendance (*ex acceptilatione*), mais parce qu'il s'était trouvé parfaitement satisfait.

Les effets de la mort de Jésus sont, d'après ces Scolastiques, la justification de l'homme, sa réconciliation avec Dieu, la défaite du démon et la réouverture du paradis. Quant à la justification, ils font observer que, de même que la conséquence du péché est double, puisqu'il entraîne après lui la souillure de l'homme (*macula*) et la coulpe (*reatus*), la justification doit contenir aussi deux éléments ; que cette souillure est enlevée par le mérite des souffrances de Christ, qui nous rend en même temps la grâce divine, sans laquelle aucune sanctification, aucune amélioration n'est possible ; qu'au moyen de la satisfaction donnée par ces souffrances la coulpe est aussi abolie avec les châtiments dont elle rend l'homme passible. Thomas est le premier dogmatiste qui explique avec soin le caractère sacerdotal de Christ. Il traite, dans un de ses écrits,[1] *de sacerdotio Christi*, et distingue, en passant, Christ comme *legislator*, *sacerdos* et *rex*, division des diverses parties de la mission de Christ que l'on trouve déjà chez Eusèbe, chez Cyrille de Jérusalem et chez Augustin ; mais il ne prend pas encore cette distinction pour base de sa doctrine de Christ, et ce n'est que le *sacerdotium* qu'il traite en détail, en faisant voir comment Christ a été en même temps *sacerdos* et *hostia perfecta*. L'expression de *munus sacerdotale* lui est cependant encore étrangère, de même qu'en général il ne parle pas d'un *munus* ou *officium Christi*.

Duns Scot était d'une opinion contraire à celle de Thomas, relativement à la doctrine d'une *infinitas meriti Christi*, qui aurait été une complète compensation pour les péchés des hommes ; il affirmait, de son côté, que Dieu avait seulement consenti à ad-

[1] Summæ P. III. Qu. 22.

mettre le mérite de Christ comme suffisant, attendu que le sujet de ce mérite était sa nature humaine, par conséquent une nature finie, qui ne pouvait acquérir qu'un mérite fini ; que quant à sa nature divine, il ne pouvait pas être question de mérite. Quoiqu'il fût bien établi que sans Christ il n'y avait pas de salut pour les hommes, Abailard soutenait cependant, dans un langage très-vigoureux, qu'un bon nombre d'anciens païens, en particulier beaucoup de philosophes, avaient été vertueux et sauvés. Il rappelait dans ce but les exhortations à la vertu, principalement à la tempérance, que l'on trouve chez maints philosophes anciens, et soutenait, avec les anciens Pères platoniciens, que les philosophes païens avaient approuvé bien des vérités de la foi chrétienne, notamment la doctrine de la Trinité ; qu'ils avaient même cru à la venue du Messie, puisqu'ils avaient trouvé à cet égard, dans les livres sybillins, des prédictions beaucoup plus claires que les Juifs n'en avaient trouvé dans les écrits des prophètes. — Cependant Abailard resta seul de cette opinion ; on admettait généralement la damnation de tous les païens, et on croyait tout au plus que, comme le rapportait une ancienne légende qui se trouvait dans la vie de Grégoire-le-Grand, par Paul Warnefried (cap. 27), l'empereur Trajan aurait été sauvé de l'enfer par l'intercession de ce pape. — Les Scolastiques soulevaient aussi la question si le Fils de Dieu serait devenu homme, alors même que l'espèce humaine fût restée sans péché? Rupert, abbé de Deutz, fut le premier qui y répondit d'une manière affirmative.[1] Il dit que les hommes et les anges n'ayant été créés qu'en vue d'un seul homme, Jésus-Christ, lui, le chef et le roi de tous les anges et de tous les hommes élus, n'avait pas eu besoin du péché pour motiver son incarnation. C'est dans le même sens que se prononce aussi Alexandre de Halès.[2] Thomas soutient au contraire[3] que dans l'Ecriture-Sainte le péché du premier homme est constamment signalé comme la cause de l'incarnation ; et c'est dans le même sens que se prononce aussi Bonaventure.[4] *Duns Scot* défendait en revanche

[1] De glorificatione Trinit. et processione S. Spir. lib. III, c. 21, IV, 2, et in Matth. de gloria et hon. Filii hominis, lib. XIII Opp. t. II, 164, 165, 135.

[2] Summa theol. P. III. Qu. 2, membr. 13.— [3] Comm. in sent. lib. III, dist. I. Qu. I, art. 3. — [4] Comm. lib. III, dist. II. art. 2. Qu. I.

l'opinion contraire.[1] Il dit que la félicité et la gloire auxquelles l'âme de Christ a été prédestinée, forment un but qui, dans le décret de Dieu, passe avant la félicité de toutes les autres âmes ; que, par conséquent, l'incarnation, condition de la réalisation de ce dessein de Dieu, ne pouvait pas dépendre uniquement de la chute des hommes ; que si elle en avait dépendu, il s'ensuivrait que Christ serait un *bonum occasionatum*, qualification inconciliable avec la valeur et la sublimité du bienfait accordé à l'humanité en Christ. C'est dans le même sens que se prononcent les Scotistes, et même Jean *Wessel* dans son écrit *de causis incarnationis*.[2] D'après lui, Christ, avec sa nature humaine, a infiniment plus de mérite devant Dieu que toutes les autres créatures ensemble ; le but suprême de l'incarnation a été l'apparition de cet être le plus parfait de tous, dans lequel se trouvaient unies la divinité et l'humanité.

§. 93. De la liberté humaine, des effets de la grâce et de la prédestination.[3]

Bien que la doctrine augustinienne de la grâce fût généralement admise dans l'Eglise d'Occident, depuis le synode d'Orange de 529, où le Semipélagianisme avait été complétement rejeté, elle ne pouvait cependant pas triompher de l'opposition que provoquait son impitoyable dureté ; de là les fréquentes tentatives de l'adoucir d'une manière ou de l'autre et d'enlever, au moyen de toutes sortes d'interprétations, leur rigidité aux formules augustiniennes. Depuis lors et jusqu'aux temps modernes on a vu, par les mêmes raisons, la lutte se renouveler toutes les fois que l'opinion générale s'étant relâchée, il a paru d'ardents prédestinatiens voulant rétablir l'augustinisme rigoureux. Nous voyons un pareil renouvellement de cette lutte dans la querelle de Gotteschalk, au IXe siècle.

Gotteschalk, moine d'Orbais, se croyait appelé à défendre la doctrine d'Augustin contre bien des idées généralement reçues qui

[1] Lib. III, dial. 7. Qu. 3. Cf. Dist. 19. Qu. unica.

[2] *Jul. Müller*, dans la revue allemande pour la science et la vie chrétiennes. Octobre 1850, p. 314 (allem.).

[3] *Rettberg*. Scolasticorum placita de gratia et merito. Gottingue, 1836.

s'en écartaient, et à la rétablir dans toute sa pureté. Mais ce fut par cela même que dans un voyage qu'il fit à Rome il choqua Raban Maure, archevêque de Mayence. Cité par ce prélat devant le synode qui se tint dans cette ville en 848, Gotteschalk soutint qu'il y avait une double prédestination, celle des élus à la félicité et celle des réprouvés à la damnation (*geminam esse prædestinationem, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem*); que Christ n'avait versé son sang que pour les élus, et que les réprouvés n'y avaient aucune part.

Ces doctrines étaient évidemment du pur augustinisme, mais Raban était choqué de l'idée d'une double prédestination, parce que, d'après lui, la prédestination à la damnation impliquait une prédestination au péché, à laquelle Gotteschalk lui-même n'avait pas songé. Car parfaitement d'accord à cet égard avec Augustin, il admettait que les hommes auxquels n'était pas conférée la grâce divine, demeuraient dans leurs péchés, non pas en vertu d'une prédestination divine, mais en conséquence de la chute d'Adam, par laquelle avait été corrompue la nature humaine; que leurs péchés n'étaient pas par conséquent prédéterminés par Dieu, qu'ils étaient seulement prévus, et que c'était en vertu de cette prescience que Dieu les prédestinait à l'éternelle damnation. Gotteschalk fut livré par Raban à son métropolitain Hincmar, archevêque de Reims, qui le condamna à la prison. Cependant plusieurs voix s'élevèrent en sa faveur ; ainsi *Prudence*, évêque de *Troyes*, *Ratramne* et *Servatus Lupus (Loup)* firent paraître des écrits en sa faveur, parce qu'ils étaient persuadés que sa doctrine était la pure doctrine augustinienne, et qu'ils cherchaient en même temps à préserver d'altérations l'orthodoxie augustinienne. *Remy*, dès qu'il fut monté sur le siége archiépiscopal de Lyon, fut celui qui se prononça le plus hautement dans ce sens (852). Pour repousser ces attaques, Hincmar convoqua un synode à Quiercy, en 853, par lequel il fit approuver et confirmer sa doctrine de la grâce et de la prédestination, formulée en quatre articles *(Capitula Carisiacensia)*. Il adoptait presque exclusivement les formules augustiniennes pour exprimer ses idées sur la chute, les conséquences de la chute et la prédestination d'un petit nombre d'élus, tirés de la *massa perditionis*, à la félicité

éternelle, mais basait cette prédestination sur la prescience de Dieu, et lui donnait par suite un tout autre caractère. D'après lui, Dieu n'accorde sa grâce qu'à ceux qu'il prévoit devoir l'accepter et s'en servir. Mais il rejetait l'expression d'une double prédestination, et déclarait qu'il n'y en avait qu'une seule qui se rapportait d'une part à la collation de la grâce divine destinée aux élus, et de l'autre à la juste damnation, réservée aux réprouvés, à cause de leurs péchés prévus par Dieu. En rejetant cette expression d'une double prédestination, il avait évidemment en vue d'écarter de Dieu l'apparence d'une conduite contradictoire à l'égard des hommes, conduite qu'enseignait l'Augustinisme rigide, en soutenant que Dieu accordait arbitrairement à l'un ce qu'il refusait à l'autre. Hincmar affirmait de son côté qu'il n'y avait qu'une seule predestination, à savoir le décret de Dieu en vertu duquel il donne à chaque homme ce qu'il a mérité. Au fond, il s'agissait ici de deux prédestinations tout à fait différentes, l'une devant consister en ce que Dieu prédestinait au salut et aux moyens d'y parvenir, tandis que la prédestination des autres à la damnation était le simple résultat de leur nature morale. Au chapitre IIe, il est dit que le libre arbitre que nous avions perdu dans le premier homme nous a été revendiqué par Christ ; que nous avions la liberté de faire le bien, liberté produite et soutenue par la grâce divine, et la liberté de faire le mal, en ce sens que notre libre arbitre est abandonné par la grâce. Au IIIe et au IVe chapitre, il est affirmé que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et que Christ est mort pour tous les hommes sans exception ; que ceux qui sont perdus et ne sont pas sauvés par Christ, sont perdus par leur propre faute, parce qu'ils n'ont pas cru avec une foi agissante par la charité; que la coupe dans laquelle se trouve le salut de l'humanité peut être salutaire pour tous, mais que quand elle n'est pas bue, elle ne peut pas donner le salut. L'idée qui sert ici de base est évidemment la suivante. L'homme déchu ne peut sans doute absolument rien sans la grâce, qui doit même opérer en lui le commencement du bien ; mais pour l'amour de Christ, cette grâce est conférée à tous ceux que Dieu prévoit devoir l'accueillir et en faire usage. Il dépend donc uniquement des hommes de participer

à cette grâce; et comme c'est de la prescience de Dieu que dépend la collation de la grâce, et de cette collation la sanctification des hommes, il en résulte que c'est sur la prescience divine que repose la prédestination au salut; les hommes qui sont perdus le sont par conséquent uniquement par leur propre faute. A ces conclusions du synode de Quiercy, celui de Valence (855), convoqué par Remy, opposa également, en quatre propositions, la doctrine rigoureusement augustinienne, et y affirma la double prédestination, en insistant principalement sur l'idée que Christ n'est pas mort pour tous les hommes, mais seulement pour les élus. Mais comme le dissentiment entre les deux évêques était en même temps un dissentiment politique dépendant de celui des princes, il cessa (859) dès que ceux-ci se furent réconciliés, sans qu'on eût pris une résolution décisive sur la doctrine. Gotteschalk, abandonné de ses premiers défenseurs, mourut en prison et sous le coup de l'excommunication.

Les Scolastiques continuaient aussi à concevoir la doctrine d'Augustin dans un sens moins rigoureux; et si tous ne s'éloignaient pas également de ses principes, tous se posaient du moins pour but de concilier la liberté humaine avec le système augustinien. Anselme de Cantorbery aborde ce sujet dans deux écrits intitulés : *De libero arbitrio et de concordia præscientiæ et prædestinationis necnon gratiæ Dei cum libero arbitrio*. Il s'y rattache assez étroitement à la théorie augustinienne, mais cherche cependant à sauver le libre arbitre. Il admet que l'impuissance de faire le bien ne provient pas d'une impossibilité, mais des difficultés que rencontre l'homme. La liberté est pour lui la faculté ou le pouvoir de conserver pour elle-même la volonté de faire le bien, qu'on a reçue de Dieu (*ad servandam acceptam a Deo rectitudinem voluntatis propter seipsam*); et cette liberté, en tant que faculté, n'a point été enlevée à l'homme par la chute, car elle est indissolublement unie à la nature humaine. — *Bernard* de *Clairvaux* veut aussi, dans son écrit *de gratia et libero arbitrio*, concilier le libre arbitre avec la doctrine d'Augustin, et procède à cet égard de la même manière qu'Hincmar. Il admet que la grâce qui donne et le libre arbitre qui reçoit doivent agir de concert pour faire obtenir à l'homme le salut. Il faut, en

effet, lorsque la grâce opère le salut, que le libre arbitre consente et ne résiste pas. Bernard rejette par conséquent ici la doctrine augustinienne d'une grâce irrésistible. *Hugues* de *Saint-Victor* se rapproche beaucoup plus d'Augustin. Il distingue la grâce qui a créé l'homme de manière à le rendre capable de ne pas commettre de péchés (*gratia creatrix*), et la grâce rédemptrice (*gratia salvatrix*, *reparatrix*) accordée par Christ à l'homme déchu, et qui doit produire tout ce qu'il y a de bon en lui. Dans cette dernière, il distingue deux actions différentes. Le Saint-Esprit produit d'abord dans l'homme la bonne volonté (*gratia operans* ou *præveniens*) et il agit ensuite avec et par cette bonne volonté (*gratia cooperans* ou *subsequens*), qui est pour ainsi dire l'instrument, tandis que le Saint-Esprit est l'artiste qui fait d'abord l'instrument et s'en sert ensuite pour agir. Il travaille d'abord seul, mais ensuite l'instrument travaille aussi avec lui. Quand la grâce commence à agir seule et sans nous, l'homme n'a absolument aucun mérite, puisqu'alors il ne fait que recevoir; mais quand ensuite il se sert, avec le concours de la grâce, de la bonne volonté qu'il a reçue, il s'acquiert un certain mérite. Bien que dans cet exposé tout le bien qu'il y a dans l'homme soit attribué à la grâce divine, il y a cependant, chez Hugues, bien des idées indiquant la tendance à adoucir le système strictement augustinien. Ainsi nous trouvons chez lui des passages dans lesquels il paraît admettre, à côté de la grâce prévenante quelque chose qui vient au-devant d'elle, quelque chose de libre du côté de l'homme. Albert-le-Grand proclame plus hautement et plus clairement la part que, selon lui, l'activité humaine a, à côté de la grâce, au salut et à la béatification. D'après lui, la *gratia præveniens*, qui éveille et met en mouvement le libre arbitre, est sans doute accordée à l'homme sans son concours, ce qui la lui fait nommer *gratia gratis data;* mais cette grâce est toujours prête à saisir l'homme, et il suffit pour cela qu'il y consente et qu'il l'accepte. S'il le fait, alors il peut se préparer à la *gratia cooperans*, qui vient constamment en aide à sa volonté, le rend agréable à Dieu (ce qui fait qu'Albert-la nomme aussi *gratia gratum faciens*), et apte à s'acquérir un certain mérite. Outre ces deux espèces de

grâces, Albert en distingue encore une troisième qui passe avant les deux autres, la *gratia gratis dans*, qui maintient dans l'homme les caractères distinctifs par lesquels il est ce qu'il est.

Mais ce qui mérite surtout de fixer notre attention, c'est la manière dont les deux grands théologiens et chefs de sectes, Thomas d'Aquin et Duns Scot, définissent la doctrine de la grâce et du libre arbitre.

Thomas soutenait que l'homme, par suite du péché originel, était absolument incapable de faire aucune espèce de bien, en sorte que le commencement du bien ne pouvait venir en lui que de la grâce divine. C'est par conséquent en vertu d'un insondable décret de Dieu et sans qu'ils l'aient nullement méritée, que la grâce, qui éveille la bonne volonté chez les élus (*gratia prima seu præveniens*), leur est accordée, comme elle est refusée à d'autres. Cette grâce prévenante n'est point encore une *gratia habitualis*, une grâce habitant dans l'homme et produisant en lui une certaine disposition, mais c'est seulement un stimulant propre à faire naître en lui une bonne résolution. Par cette grâce prévenante, il est rendu apte à se préparer à recevoir la grâce qui améliore, c'est-à-dire la *gratia comitans seu cooperans*, qui est une *gratia habitualis*. Ce n'est qu'au moyen de cette grâce coopérante de Dieu et de son constant appui que le libre arbitre est rétabli et mis en état de vouloir et d'accomplir des œuvres méritoires (*opera meritoria*). Les bonnes œuvres qu'accomplit ainsi l'homme, saisi et soutenu par la grâce, peuvent être considérées, sous le rapport du mérite, d'un double point de vue. Si l'on considère l'œuvre uniquement en elle-même, d'après sa substance, et comme provenant uniquement du libre arbitre, on ne peut lui attribuer qu'un mérite de convenance (*meritum ex congruo*); c'est-à-dire que, considérée ainsi en elle-même, elle est trop insignifiante pour obtenir le salut; mais il est cependant convenable (*congruum*) que Dieu, en vertu de sa haute majesté, récompense l'homme qui a fait le bien dans la mesure de ses forces. Mais en tant que l'œuvre méritoire est accomplie par la grâce du Saint-Esprit, elle a le mérite de la dignité (*meritum ex condigno*), c'est-à-dire qu'elle donne droit à la récompense et à la vie éternelle. C'est de cette manière que l'homme qui a obtenu la *prima*

gratia peut aussi obtenir, en vertu de ce mérite, une augmentation de la grâce; et c'est ainsi qu'il est justifié. Cette justification (*justificatio*) consiste en une infusion de la justice (*infusio*), par laquelle une transformation essentielle est produite dans l'âme humaine, qui fait qu'elle est animée d'un penchant prédominant pour le bien et d'une aversion prédominante pour le mal. La conséquence de cette justification est la rémission des péchés. Thomas distingue ainsi dans la justification quatre éléments : l'infusion ou la collation de la grâce, la direction donnée à la volonté vers la justice, son éloignement de l'injustice et le pardon des péchés (*gratiæ infusio*, *motus liberi arbitrii in Deum per fidem*, *motus liberi arbitrii in peccatum*, *remissio culpæ*). Cette théorie thomiste se rattache étroitement au particularisme augustinien. D'après Thomas, la première impulsion vers le bien provient uniquement de la grâce divine qui se communique aux élus, mais qui est refusée aux autres. Il sait sauver aussi néanmoins le mérite humain, auquel, à cette époque, la doctrine et la discipline de l'Eglise attachaient une si grande importance.

Scot différait principalement de Thomas en ce qu'il admettait que l'homme pouvait aussi provoquer l'action de la grâce en se rendant propre à la recevoir. D'après lui, l'essence du péché originel ne consiste que dans le *defectus justitiæ originalis;* mais l'homme après la chute possède encore intacts les *pura naturalia*. Il a par conséquent une liberté de volonté complète et peut même éviter de pécher sans le secours de la grâce. Le principal commandement, dont dépend toute la loi, est : *Diliges Dominum Deum super omnia*. C'est le libre arbitre qui doit produire d'abord en lui cet amour, et le préparer ainsi *de congruo* à recevoir la grâce divine. Celle-ci lui arrive ensuite, mais non d'une manière irrésistible, car il dépend toujours de l'homme de lui résister et de courir ainsi à sa perte, ou de s'y abandonner et d'être justifié. Cette première grâce ne doit donc pas rétablir dans l'homme une force perdue, mais relever seulement et vivifier une force qui s'y trouve. Le libre arbitre existe déjà, mais il ressemble à un cheval sans frein; la grâce en s'en emparant ressemble au cavalier qui dirige le cheval. Par suite d'un péché mortel ce cava-

lier est renversé et la volonté redevient objet de la réprobation divine. Scot ne s'accordait avec Thomas que pour reconnaître que ce n'est que par la grâce qu'il est possible à l'homme de s'acquérir des mérites. Il est évident qu'il ne pouvait pas admettre une prédestination absolue, mais seulement une prédétermination basée sur la préscience de Dieu.

Cette divergence des deux Scolastiques les plus éminents se propagea dans leurs écoles respectives, c'est-à-dire dans les ordres des Franciscains et des Dominicains, et s'est jusqu'à nos jours conservée dans l'Eglise catholique.

Il résulte clairement de ce qui vient d'être dit que dans aucune école n'avait été conservé dans toute sa pureté le vrai système augustinien. Un remarquable essai de le rétablir fut tenté par *Thomas Bradwardine*, professeur de théologie à Oxford, puis archevêque de Cantorbéry (m. 1349), *doctor profundus*, dans son ouvrage de *Causa Dei adv. Pelagium*, lib. III. Dans l'avant-propos, il se plaint que presque tous les théologiens suivaient Pélage dans son erreur, et combattaient avec lui pour le libre arbitre contre la grâce divine et son défenseur Paul. Il entreprend ensuite de convaincre par des arguments philosophiques ceux qui tombaient dans cette erreur ; mais il va en cela bien au-delà d'Augustin, car il cherche, en effet, à prouver philosophiquement que la toute puissante volonté de Dieu contraint irrésistiblement chaque volonté créée à agir ou à s'abstenir dans quelque cas que ce soit ; en sorte que toutes les actions humaines arrivent d'après une nécessité naturelle et préexistante ; il est, en un mot, complétement déterministe. Que ces assertions choquantes soient restées inaperçues et n'aient point été combattues, c'est ce qui ne peut s'expliquer que par le fait que les théologiens du XIV[e] siècle étaient tellement enfoncés dans les plus stériles subtilités qu'ils en étaient devenus presque complétement indifférents à l'égard des doctrines pratiques de la théologie, qui ont cependant une si haute importance.

Il est encore à remarquer que, d'après Thomas, l'homme ne sait pas d'une manière certaine s'il a ou non la grâce. Il ne peut le savoir qu'au moyen de la révélation dont ne jouissent que quelques-uns. Par lui-même, il ne peut arriver à

aucune certitude, mais seulement à une supposition ou à une probabilité (il ne peut pas savoir *certitudinaliter*, mais seulement *conjecturaliter)*. Cette opinion s'est depuis lors généralisée dans l'Eglise catholique.

Quant au rapport de la *foi* avec les bonnes œuvres, on le voit encore bien compris chez les premiers Scolastiques. Ainsi Pierre Lombard distingue[1] le *credere Deum*, le *credere Deo*, et le *credere in Deum*, et il explique le dernier d'une manière très-remarquable : *credere in Deum*, dit-il, *est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhærere, et ejus membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. Ea enim sola bona opera dicenda sunt, quæ fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio opus fidei dicitur*. Il désigne ensuite la foi, consistant en une simple connaissance, comme *fidem informem* ; mais la foi agissante par la charité comme *fidem formatam ;* car l'amour est la *forma* de la foi; ce par quoi la foi prend une forme et se manifeste comme vertu. Mais la foi, au lieu d'être considérée comme la source de toutes les vertus, est placée, comme étant la vertu par excellence, à la tête de toutes les autres, et il lui est assigné ainsi la première place parmi les vertus théologales (*virtutes theologicæ : fides*, *spes, caritas)*, après lesquelles viennent les quatre vertus cardinales, principales ou morales : *justitia, fortitudo*, *prudentia*, *temperentia*. La foi se trouve avoir ainsi une fausse position qui devait empêcher d'en comprendre la véritable nature. Il en résulta que dans l'Eglise on insistait sur l'orthodoxie plus que sur tout autre chose et que l'humilité avec laquelle le fidèle se soumettait à l'Eglise, était célébrée comme la plus belle manifestation de la foi. Aussi le peuple se contentait-il d'une *fides implicita,* prouvant ainsi qu'il avait oublié que la vraie foi est celle qui produit la vertu, et qu'il regardait l'humble soumission à l'Eglise comme l'effet moral le plus important de la foi.

[1] Sent. III., Dist. 23.

§. 94. Des Sacrements en général.

Dans les premiers siècles de cette période, la doctrine des sacrements n'était point encore fixée. Dans l'Eglise grecque, Jean Damascène n'en compte que deux, le Baptême et la Sainte-Cène. Théodore Studita en admet six, à l'exemple de Denys l'Aréopagite. Dans l'Eglise latine lès opinions sur le nombre des sacrements ne différaient pas moins. On prenait ici pour base la définition qu'Augustin avait donnée du sacrement, selon laquelle c'est un *signum rei sacrœ* ou *invisibilis gratiœ visibilis forma;* mais on entendait ce terme de sacrement, tantôt dans un sens plus large, tantôt dans un sens plus étroit. Dans le sens le plus large on nommait tous les symboles ecclésiastiques et tous les actes symboliques *sacramenta*, à l'exemple d'Augustin lui-même, qui avait déjà désigné par ce terme, dans différents passages, l'exorcisme et le sel qui était tendu aux catéchumènes, la consécration des prêtres et le mariage. Ainsi Godefin, abbé de Vendôme, vers 1120, nomme l'anneau et la crosse qui étaient remis aux évêques, lors de leur consécration, *sacramenta Ecclesiœ*, et *Hugues* de *Saint-Victor*, dans son ouvrage *de Sacramentis*, met au nombre des sacrements tous les actes symboliques de l'Eglise. Cependant il arrivait aussi qu'on ne donnait le nom de sacrement, pris dans le sens le plus étroit, qu'au Baptême et à la Sainte-Cène. *Raban Maure*, dans son traité *de Instit. cleric.*, I, c. 24, et *Ratramne* dans celui *de Eucharistia*, comptent, d'après Isidore de Séville, au nombre des sacrements ecclésiastiques, le Baptême et le Saint-Chrême, comme faisant partie du baptême. *Paschase Radbert* nomme le Baptême et la Communion comme les deux seuls sacrements. — Ce fut au XII[e] siècle qu'on fixa à sept le nombre des sacrements, à savoir le Baptême, la Confirmation, l'Extrême-Onction, la Communion, la Pénitence, le Mariage et l'Ordination des prêtres. La fixation de ce chiffre paraît se trouver pour la première fois chez Othon, évêque de Bamberg, l'apôtre de la Poméranie (1124), à moins qu'elle ne lui soit prêtée par son biographe, mais elle ne fut adoptée généralement que sur l'autorité de Pierre Lombard, le guide des théologiens suivants. Voici la définition que Lom-

bard donne d'un sacrement : ***Sacramentum propice dicitur, quod ita signum est gratiæ Dei, et invisibilis gratiæ visibilis forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat***; il indique ainsi que le sacrement donne une forme visible à la grâce, qu'il la représente symboliquement et la communique même réellement. Depuis lors d'innombrables questions furent soulevées et débattues sur la nature et les effets des sacrements, ainsi que sur leurs rapports entre eux. On distinguait toujours le Baptême et la Communion comme les principaux sacrements, et ***Alexandre de Halès*** soutenait que ces deux ***sacramenta principalia*** étaient les seuls qui aient été institués, quant à la forme, par Christ lui-même, qui avait abandonné à ses disciples de régler la forme des autres; que c'était ainsi que le sacrement de la Confirmation n'avait reçu sa forme qu'à un synode tenu à Meaux. Cet étrange renseignement a été tiré par Alexandre du décret de Gratien. Il s'y trouve en effet[1] une disposition sur la Confirmation avec cette épigraphe : ***Ex concilio Meldensi,*** sans que l'année de ce concile soit indiquée. C'est pourquoi Alexandre a pu regarder cette décision comme la plus ancienne. Toutefois, ce passage est réellement emprunté aux actes d'un concile de Paris de 829, en sorte que l'épigraphe qu'il prend chez Gratien est fausse. La notice historique d'Alexandre est par conséquent complétement inutile, mais elle est importante en ce qu'elle montre qu'à l'époque où il vécut on n'était encore nullement choqué de l'idée que l'Église ait pu donner sa forme à un sacrement longtemps après Jésus-Christ. Cependant, ***Thomas*** se déclara contre cette opinion, en soutenant que l'institution d'un nouveau sacrement n'avait pu provenir que de Christ; que le sacrement de la Confirmation avait été également institué par lui, non parce qu'il l'avait lui-même créé, mais parce qu'il l'avait promis.—Le sacrement qui présenta, dans le principe, le plus de difficultés aux Scolastiques, fut celui du Mariage. Il ne se fondait originairement que sur le passage Eph. 5, 32 : ***Sacramentum hoc magnum est.*** Bien qu'habitué à regarder le célibat comme plus agréable à Dieu que l'état de mariage, on était cependant obligé d'admettre qu'il

[1] P. III de consecratione Dist. 5, c. 7.

y avait aussi dans le Mariage, en sa qualité de sacrement, une *Virtus sacramentalis*, une certaine vertu sanctifiante qui manquait au célibat. Aussi Lombard pensait-il que le Mariage ne procurait pas, comme les autres sacrements, une grâce coopératrice, et que ce n'était qu'un remède contre le péché (*remedium contra peccatum tantum esse*). Mais comme dans la notion du sacrement se trouvait l'idée qu'il procurait une grâce divine, Thomas faisait observer que ce n'était qu'au moyen de cette grâce que le Mariage était un tel remède pour dompter les mauvais penchants; et c'est pourquoi la thèse de Lombard, d'après laquelle il devait avoir été établi simplement comme un remède, *in remedium tantum esse*, fut mise au nombre des *articuli, in quibus magister non tenebatur*. Cependant *Durand* de *Saint-Pourçain* assure que si les théologiens de son temps étaient généralement d'avis que le sacrement du Mariage conférait aussi une grâce, en revanche les canonistes et, parmi eux, même quelques cardinaux, le niaient et partageaient l'opinion de Lombard. Du reste, Durand montre aussi comment le Mariage est un sacrement dans un tout autre sens que les autres sacrements; il remarque à ce sujet que, d'après l'ancienne interprétation du mot *sacramentum* comme signifiant *sacrum signum*, le Mariage est sans doute un sacrement, puisque, d'après Eph. 5, 32, il est l'image de l'union de Christ avec la communauté; mais que si, dans d'autres sacrements, l'élément saint, dont ils sont le symbole, n'y est pas seulement figuré, mais s'y trouve en réalité, et est communiqué, ce n'est nullement le cas dans le Mariage; que les autres sacrements sont de saints emblèmes qui s'adressent du dehors à l'homme, pour produire en lui la sanctification; qu'il en est tout autrement du *sacramentum conjugii*, qui ne peut pas, par conséquent, être considéré comme *sacramentum strictè et propriè dictum*, mais seulement comme *largè modo sacramentum*.

Parmi les sacrements, il y en avait trois auxquels chacun ne pouvait participer qu'une fois, et qui ne devaient pas être administrés de nouveau : le Baptême, la Confirmation et l'Ordination des prêtres. Au XIVe siècle, plusieurs soutenaient bien encore que l'Extrême-Onction ne devait non plus être donnée plus d'une

fois ; mais cette opinion, déjà combattue par Hugues de Saint-Victor, fut depuis lors complétement abandonnée. Les Scolastiques, qui cherchaient la raison pour laquelle les sacrements ne devaient pas être administrés plusieurs fois, la trouvaient dans le caractère qu'ils imprimaient à l'âme. Déjà Augustin,[1] partant du fait que le Baptême et l'Ordination introduisaient l'homme soit dans les rangs des Chrétiens, soit dans les rangs des prêtres, comparaient ces sacrements au *character militiæ*, c'est-à-dire à la marque gravée sur les bras des soldats, pour les faire reconnaître comme tels ; comparaison par laquelle il voulait exprimer l'idée qu'au moyen de ces saintes actions, les Chrétiens étaient aussi incorporés pour toujours dans certaines classes ou dans certaines conditions. Alexandre de Halès fut le premier Scolastique qui eut l'idée de se livrer à des spéculations sur la nature de ce caractère ; Bonaventure et Thomas d'Aquin complétèrent sa théorie. D'après *Thomas*, ces sacrements confèrent à l'âme un certain caractère distinctif, une certaine aptitude, une certaine force, que rien ne peut plus en bannir, par conséquent, un *character indelebilis. Duns Scot* faisait à cet égard l'observation qu'un tel caractère imprimé dans l'âme ne peut se démontrer ni par l'écriture, ni par la raison, ni par l'autorité des anciens docteurs de l'Eglise, et qu'il l'admet uniquement sur l'autorité de l'Eglise romaine. Durand de Saint-Pourçain niait au contraire positivement que ce caractère fût quelque chose en lui-même, et soutenait qu'il ne consistait que dans les droits que conférait à chacun une institution divine à l'égard des sacrements. De même, dit-il, que la monnaie tire sa valeur des ordonnances humaines, de même l'homme acquiert par l'ordination et en vertu d'une institution divine, l'autorité sacerdotale. Le caractère n'est donc qu'un rapport extérieur qui ne produit aucun changement dans l'âme elle-même ; et il blâme indirectement les explications de Thomas sur ce objet, en faisant observer qu'on ne doit pas, au moyen de spéculations trop subtiles, rendre plus obscurs encore les sujets de la foi qui sont déjà obscurs par eux-mêmes. Cependant la doctrine de Thomas devint dès lors la doctrine dominante.

[1] Contra Epist. Parmeniani, lib. II, c. 13.

La manière dont la grâce se communique dans les sacrements donna lieu à une divergence d'opinions entre les Thomistes et les Scotistes. Thomas soutenait que Dieu avait donné pour toujours aux sacrements eux-mêmes la vertu de produire l'effet sacramentel, ce qu'il appelle une *virtus instrumentalis et effectiva ;* que Dieu était sans doute la *causa principalis* de la grâce communiquée par les sacrements, mais que la *causa instrumentalis* était le sacrement lui-même. Scot niait cela et affirmait que les effets des sacrements n'avaient pas leur cause la plus prochaine dans les sacrements eux-mêmes, mais que c'était Dieu, qui toutes les fois que le sacrement était administré, produisait directement ces effets et répandait dans l'âme la grâce dont le sacrement contenait la promesse.

La curieuse expression d'*opus operatum*, employée par rapport aux sacrements, se rencontre pour la première fois chez Bonaventure et Duns Scot, bien que les idées qui en forment la base se trouvent déjà précédemment énoncées. On soutenait en effet que l'efficacité des sacrements ne dépendait pas de la disposition d'esprit de celui qui l'administrait, ni de celui qui le recevait, mais seulement de ce qu'ils étaient célébrés extérieurement, d'une manière conforme à leur institution. D'après une opinion fort répandue, le sacrement, du moment qu'il est célébré ainsi, communique la grâce divine, indépendamment des dispositions de celui qui l'administre et de celui qui le reçoit ; il agit selon Thomas, *per virtutem suæ formæ*, ce que Scot exprime ainsi : *Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam.* On ajoutait que pour obtenir cette grâce que confère le sacrement, il fallait seulement que celui qui le reçoit n'y résistât pas, *quod non ponat obicem*, qu'il bannît par conséquent de son âme toute pensée, tout sentiment condamnable ; on ne voulait sans doute pas nier que cet effet ne fût encore augmenté par la pieuse disposition avec laquelle on recevait le sacrement et qui formait l'*opus operantis ;* on soutenait seulement que de cette disposition ne dépendait nullement l'efficacité du sacrement ; qu'ainsi dans le baptême des enfants il ne pouvait pas y avoir d'*opus operantis*, mais que le baptême agissait à lui seul *ex opere operato.* Quant à celui qui administrait le sacrement, on se bornait à exiger qu'il

eût l'intention de l'administrer selon les prescriptions de l'Eglise. C'est ce qu'on considérait comme la condition indispensable d'un vrai sacrement, parfaitement persuadé que son efficacité ne dépendait pas de celui qui l'administre, mais de l'*opus operatum*.

Les Scolastiques se livraient aussi à des spéculations sur le nombre sept des sacrements dont ils voulaient démontrer la nécessité. Thomas, par exemple,[1] le rapportait aux sept vertus cardinales, et cherchait à faire voir comment chacun de ces sacrements fortifiait l'homme dans une de ces vertus (le Baptême fortifie dans la foi, la Confirmation dans l'espérance, la Communion dans la charité, la Pénitence dans la justice, l'Ordination dans la sainteté, l'Extrême-Onction dans la fermeté, le Mariage dans la tempérance). Il cherchait de même à y trouver des moyens de se préserver contre tout autant de péchés. Quelques-uns rapportaient aussi les sacrements aux sept espèces de victimes dont il est parlé dans l'Ancien-Testament et à l'aspersion de leur sang.

Quant aux sacrements de l'Ancien-Testament, Pierre Lombard[2] et Thomas enseignaient, à l'exemple d'Augustin,[3] qu'ils n'avaient été que des emblèmes de la grâce, mais qu'ils ne l'avaient pas communiquée. Bonaventure et Duns Scot ne partageaient pas cette opinion. Bonaventure fait consister la différence qui existe entre les sacrements de l'Ancien-Testament et ceux du Nouveau-Testament, en ce que les premiers n'avaient pas produit leur effet par le simple *opus operatum*, mais seulement quand l'*opus operantis* s'y associait; mais Scot soutient que la circoncision avait opéré simplement *ex opere operato* et que cela avait été par conséquent un sacrement d'une espèce particulière ; que les autres sacrements de l'Ancien-Testament au contraire n'avaient été sacrements que *impropriè*, comme les purifications et les sacrifices, parce qu'ils avaient opéré uniquement *ex opere operantis*. Ce fut cependant la première de ces opinions qui fut confirmée par Eugène IV, au concile de Florence de 1439, qui établit que les sacrements de l'Ancien-Testament *non causabant gratiam sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant*, tandis que les sacrements du Nouveau-Testament *continent gratiam, et ipsam*

[1] Summa. P. III. Qu. 45. — [2] Sent. IV. Dist. 1. — [3] Exposit. tituli Psalmi 73.

digne suscipientibus conferunt. Ce fut donc dès-lors la doctrine de l'Eglise catholique que ces sacrements n'avaient pas été réellement des moyens de grâce, et n'avaient produit d'effet que *ex opere operantis.*

§. 95. Histoire de la doctrine de l'Eucharistie

Jean Damascène est le premier qui prenne dans le sens d'une *transformation substantielle* ce que les anciens Pères avaient dit d'un changement intérieur que subissaient les éléments de la Sainte-Cène en vertu d'une force divine qui s'unissait à eux.[1] Selon lui, le pain et le vin sont changés par la toute-puissance divine en corps et en sang de Christ (μεταποιοῦνται). Le corps est celui qui, né de la Sainte-Vierge, s'est uni avec la divinité; ce n'est pas que ce corps descende du ciel, mais le vin et le pain sont transformés et deviennent le corps et le sang de Dieu. Il paraît que cette opinion s'est formée et développée parmi les amis du culte des images, qui avaient en général une tendance superstitieuse, et qu'elle trouva son défenseur le plus distingué dans Jean Damascène. Les ennemis des images la repoussaient au contraire, et le concile de Constantinople de 754, tenu par eux, déclara, en rejetant les images de Christ, que le pain et le vin consacrés étaient la véritable image de Christ (τὴν ἀληθῆ τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα), qui était offerte aux Chrétiens comme un symbole et un souvenir (εἰς τύπον καὶ ἀνάμνησιν). Mais le synode de Nicée de 707 se prononça hautement contre cette opinion, en déclarant que le sacrifice non sanglant (*incruentum*), n'était point une image (εἰκων), mais le corps et le sang mêmes (αὐτο σῶμα καὶ αὐτὸ αἷμα), et que l'expression de ἀντίτυμα, appliquée aux éléments de l'Eucharistie, ne devait être employée qu'avant la consécration. Cette doctrine devint dès lors la doctrine dominante dans l'Eglise grecque; mais elle n'y fut pas développée dialectiquement comme le fut plus tard, dans l'Eglise latine, la doctrine de la transsubstantiation par les Scolastiques. De là vient aussi que du côté des

[1] De fide orthod. IV, c. 13.

Protestants on a souvent affirmé qu'il y a une divergence sur cette doctrine entre les catholiques romains et les Grecs.[1]

En Occident cette manière de considérer la Sainte-Cène avait contre elle les écrits d'Augustin qui y jouissaient d'une si grande considération. Cependant le langage symbolique, alors fort en usage, pouvait aussi y avoir déjà fait naître chez beaucoup de gens et surtout chez le peuple, l'idée d'un changement des éléments, lorsque, pour la première fois, Paschase Radbert, abbé de Corbie, l'énonça formellement dans son écrit *de corpore et sanguine Domini*.[2] Il y déclare que la vraie chair et le vrai sang de Christ se trouvent dans la communion, sous la forme du pain et du vin, et que c'est la même chair qui est née de Marie, qui a souffert sur la croix et qui est ressuscitée. De même que cette chair a été créée par le Saint-Esprit et est née de la Vierge, de même elle est reproduite par lui lors de la consécration du pain. Cette chair et ce sang ne sont pas soumis à la digestion comme les autres aliments, et l'on ne doit pas s'imaginer qu'ils sont rejetés de la même manière que ceux-ci; mais ils passent d'une manière durable dans notre chair et dans notre sang et nourrissent en même temps en nous l'homme spirituel. A l'appui de cette opinion, Paschase en appelait déjà au fait que le sacrement était parfois apparu visiblement, sous la forme d'un agneau ou d'un petit enfant ou avec la couleur de la chair et du sang.

Cependant Paschase, avec cette idée qu'il se faisait de la Sainte-Cène, trouvait encore une opposition générale chez des théologiens du IXe siècle, qui lui objectaient l'ancienne manière de voir d'Augustin, d'après laquelle le pain et le vin sont de saints emblèmes du corps et du sang, avec lesquels cependant les croyants reçoivent en même temps une *res sacramenti*, une force intérieure sanctifiante. ***Raban Maure***[3] qualifie hautement d'erreur la doctrine, récemment répandue par quelques-uns seulement, que dans la Cène se trouve réellement la chair née de Marie; et

[1] *Gennadii* (sæc. XV). Patr. const. homilia de sacram. Eucharistiæ. ed *Euseb. Renaudot* Paris, 1709; in-4°.

[2] La première édition est de 831; la deuxième, dédiée à Charles-le-Chauve, de 844. — [3] Epist. ad Heribaldum.

se prononce aussi sur la question, si l'Eucharistie se digère ainsi que les autres aliments, en disant d'abord qu'elle est superflue, et ensuite que l'élément visible et terrestre de l'Eucharistie a, dans le corps, le même sort que les autres aliments. A l'égard de la signification de la Sainte-Cène, il se prononce exactement comme Augustin. Le pain et le vin sont pour lui de saintes images (*sacramenta*) du corps et du sang de Christ; mais il s'y trouve unie une force spirituelle, une *virtus sacramenti*. Le sacrement est reçu par la bouche, il sert comme les autres aliments à fortifier le corps et il a aussi le même sort que ceux-ci; mais au moyen de cette force spirituelle qui lui est inhérente, il nourrit en même temps l'homme spirituel et le fortifie pour obtenir la vie éternelle. C'est la même manière de voir qu'exprime *Ratramne* dans l'écrit intitulé *de corpore et sanguine Domini*, dans lequel, à la demande de Charles-le-Chauve, il donnait son avis sur la théorie de Paschase, écrit qui plus tard fut aussi attribué à tort à Jean Scot. Il déclare nettement fausse et erronée la doctrine de Paschase, d'après laquelle tout, dans la communion, devait être pris à la lettre, attendu qu'il n'y avait rien là de figuré. Il soutient qu'il n'y a pas là une transformation corporelle, mais une transformation spirituelle, en sorte que le pain et le vin demeurent corporellement invariables, mais que sous leur enveloppe se trouvent le corps et le sang spirituels de Christ (*sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus Christi spiritualisque sanguis exsistit*); que l'on ne doit pas se figurer par là qu'il existe dans l'Eucharistie deux choses différentes l'une de l'autre, que l'on doit au contraire admettre que la même chose, qui est matériellement du pain et du vin, est par sa vertu interne et spirituelle, le mystère du corps et du sang du Seigneur; que de même que l'eau du Baptême n'est matériellement que de l'eau, mais devient par l'effet du Saint-Esprit qui s'y unit l'eau qui donne la vie, de même aussi ce qu'il y a de corporel dans la communion n'est que l'image et le gage de ce qui est spirituel (*figura*, *imago*, *pignus*); que ce qui y est vu et mangé est périssable et nourrit le corps périssable; mais que ce qui y est spirituel est reçu par la foi et nourrit l'âme immortelle;

qu'ainsi le corps et le sang de Christ dans la communion ne sont nullement ceux qui étaient nés de Marie. — C'est dans le même sens que se prononcent encore la plupart des théologiens notables du IXe siècle, en particulier Walafrid Strabon, Chrétien Druthmar, Florus Magister; et Paschase Radbert avoue lui-même[1] que beaucoup lui reprochaient d'avoir attribué aux paroles de l'institution plus qu'elles n'exprimaient réellement. En revanche Haimon, évêque d'Alberstadt, et Hincmar se prononcèrent à l'égard de la communion d'une manière favorable à la théorie de Radbert.

Il arriva peu à peu ici ce qui était déjà arrivé dans toutes les querelles précédentes. L'opinion qui semblait glorifier le plus les objets de la vénération du peuple l'emportait sur les autres, parce que l'obscur sentiment d'une grossière piété lui venait en aide et qu'on était d'avis que dans le culte des choses saintes il valait mieux faire trop que trop peu. A cela s'ajoutait que le langage ecclésiastique, d'après lequel le pain consacré était appelé le corps de Christ, favorisait cette manière grossière d'envisager l'Eucharistie. Elle était enfin favorisée par le goût du merveilleux qui dominait alors et qui trouvait un aliment dans les nombreux récits d'apparitions du pain sous la forme d'un petit enfant, sous celle d'un agneau ou changé en chair. L'autorité des écrits d'Augustin devait sans doute créer un obstacle à la propagation de ces idées, mais quand après le morcellement du grand empire carolingien, la barbarie se répandit partout, quand surtout pendant le Xe siècle, elle arriva à un empire illimité, cet obstacle ne put plus produire que peu d'effet; car il n'y avait plus que peu de théologiens qui fussent assez familiarisés avec les écrits d'Augustin pour soutenir et faire valoir ses opinions.

La théorie de Radbert avait donc déjà la prédominance, lorsque *Bérenger*, scolastique, de Tours, reproduisit l'ancienne doctrine d'Augustin, en vue surtout de l'écrit de Ratramne, qu'il attribuait par erreur à Jean Scot; ce fut précisément la reproduction de cette doctrine qui l'engagea, en 1050, dans une querelle avec Lanfranc, alors encore moine du Bec. La théorie de Bérenger, telle

[1] Expos. in Matth. lib. XII.

qu'il l'a exposée longuement dans son écrit *Sacra cœna adv. Lanfrancum*, était la suivante. La Sainte-Cène se compose de deux parties, l'une visible, le Sacrement, c'est-à-dire la sainte figure, et l'autre invisible, qui est l'objet représenté par cette figure *(res sacramenti)*. Il s'opère en effet par la consécration un changement intime du pain et du vin qui consiste en ce qu'à la substance du pain et du vin, qui reste la même, s'unit une force spirituelle servant à la nourriture de l'homme intérieur, qui est reçue par lui comme le vrai corps de Christ, mais seulement au moyen de la foi, et d'une manière purement spirituelle. Les fidèles reçoivent donc, en même temps que les saints emblèmes du pain et du vin, mais d'une manière spirituelle et invisible, l'objet indiqué par ces emblèmes, le corps et le sang de Christ, tandis que les incrédules et les impies ne reçoivent que les signes extérieurs. Lanfranc opposa à cette doctrine la théorie de Radbert, mais en l'énonçant d'une manière encore plus précise, surtout dans son écrit *de Eucharistiæ sacramento*. D'après lui le pain et le vin sont transformés par la consécration du prêtre, d'une manière incompréhensible et merveilleuse, en la substance du corps et du sang de Christ, en sorte qu'il ne reste du pain et du vin que la forme extérieure et quelques autres qualités (*convertuntur in essentiam Domini corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus, et quibusdam aliis facultatibus)*; la permanence de la forme extérieure doit empêcher que nous éprouvions de l'aversion pour une nourriture grossière et sanglante, et faire que nous ayons en même temps l'occasion d'acquérir un mérite par notre foi. — La doctrine de Bérenger fut sans doute, sur la poursuite de Lanfranc, condamnée à Rome et à Verceil, en 1050; mais comme Hildebrand, qui dominait déjà alors la papauté, et qui fut depuis Grégoire VII, était du côté de Bérenger, dont il partageait complétement l'opinion sur la Sainte-Cène, ces décisions ne tranchèrent pas immédiatement la question. Dans un synode tenu à Tours, en 1054, Hildebrand, comme légat du Pape, fit même déclarer Bérenger orthodoxe. Mais dans un autre tenu à Rome, en 1059, le parti contraire, à la tête duquel était le cardinal Humbert, l'emporta et Bérenger fut obligé de maudire son opinion comme hérétique et de confesser l'opinion opposée dans une

formule qui lui avait été dictée, et dans laquelle, pour enlever toute possibilité d'appliquer les termes à une manducation spirituelle, il était dit : que, dans la Sainte-Cène le corps de Christ était matériellement palpé par les mains des prêtres, brisé et broyé par les dents des fidèles *(sensualiter non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri)*. Plus tard Grégoire VII, en qualité de pape, essaya encore une fois, dans un synode tenu à Rome, en 1078, de réhabiliter l'orthodoxie de Bérenger, en lui faisant seulement confesser que dans la Sainte-Cène, une fois la consécration faite, le pain était réellement le corps de Christ et le vin le sang de Christ ; mais le parti contraire n'eut pas de relâche jusqu'à ce que le puissant pape eût cédé et eût fait confesser à Bérenger, dans un second synode tenu à Rome, en 1079, une transformation substantielle.

Grâce à ce résultat de la querelle provoquée par les idées de Bérenger, la théorie de la transsubstantiation eut bien la suprématie dans la doctrine de la Sainte-Cène, mais ne devint cependant pas générale dans l'Église. La doctrine de Bérenger passant pour hérétique, beaucoup lui en substituaient une toute autre, en prétendant, par exemple, qu'il n'avait pas voulu qu'on donnât, dans la Sainte-Cène, au pain et au vin le nom de corps et de sang de Christ, tout en maintenant eux-mêmes dans les points essentiels sa véritable doctrine. C'est ainsi que deux mystiques très-considérés du XII[e] siècle, Bernard de Clairvaux et Rupert de Deutz, s'accordent au fond avec lui dans ses idées sur la Sainte-Cène; car, en général, la grossière théorie de la transsubstantiation ne pouvait satisfaire les mystiques, attendu qu'elle faisait perdre à la Cène son caractère mystique, qu'elle écartait l'idée d'une participation mystique au sacrement au moyen de la foi, et transformait la Cène en un simple miracle. Bernard déclare que tous les sacrements ayant été institués pour faire obtenir par un signe visible une grâce invisible, il en était aussi de même pour la Sainte-Cène ; et dans un autre passage il dit expressément que dans la Cène la chair de Christ nous est offerte, mais d'une manière spirituelle *(spiritualiter, non carnaliter, exhibetur)*. Rupert de Deutz soutient que de même que

le Saint-Esprit ne détruit pas les substances au moyen desquelles il agit, mais leur donne une nouvelle force intérieure plus grande encore, et n'a pas non plus détruit la nature humaine quand il l'a unie au Logos de manière à en faire une seule personne, de même aussi le pain et le vin ne sont pas détruits dans la Cène quand ils sont unis avec le corps et le sang de Christ ; que ces derniers ne sont reçus que par la foi, et que celui qui n'a pas la foi ne reçoit rien d'autre dans la Cène que du pain et du vin.

Quant aux Scolastiques, cette doctrine de l'Eucharistie avait pour eux beaucoup d'attrait, parce qu'elle permettait qu'on en donnât des idées nettes et claires, ce qui n'était pas facile à atteindre avec la doctrine mystique d'une participation spirituelle, au moyen de la foi. Aussi tous les Scolastiques étaient-ils partisans de la doctrine de la transsubstantiation, bien que Guillaume Occam avouât encore qu'elle n'était pas formellement enseignée dans l'Ecriture-Sainte, mais que, d'après une opinion très-répandue, elle avait été révélée par Dieu aux saints Pères. Dans le peuple, le prétendu miracle de l'apparition de la chair et du sang sous une forme naturelle, miracle dont le bruit se répétait assez fréquemment, fit adopter généralement cette doctrine. Les Scolastiques la formulaient d'une manière encore plus précise et lui appliquaient les termes caractéristiques de *transsubstantiare*, *transsubstantiatio*, qui paraissent pour la première fois chez Hildebert, archevêque de Tours. C'est aussi par eux qu'il fut établi que le Christ tout entier était présent dans chaque espèce de la Sainte-Cène. Souvent le dogme était conçu d'une manière si grossière, qu'on allait jusqu'à admettre que par la consécration l'hostie ne se changeait en chair de Christ que dans la mesure de sa circonférence extérieure, ce qui explique les récits miraculeux, d'après lesquels l'hostie aurait apparu sous la forme d'un seul membre du corps, par exemple d'un doigt; [1] aussi Bérenger disait-il que ce qui faisait la différence de sa doctrine et de celle de Lanfranc, c'est que, d'après celle-ci, l'hostie était changée en un petit morceau de chair *(portiuncula carnis)*, tandis que, d'après la sienne, elle était changée de manière à être Christ tout entier.

[1] V. Syn. Atrebatensis ann. 1025. Alex. Hales. in sentent. P. IV. Qu. 53.

Toutefois, beaucoup sentaient déjà la grossièreté de cette conception, ainsi que des légendes de la transformation de l'hostie en un agneau ou en un petit enfant, qui se fondaient sur l'idée que le Christ entier était présent dans ces apparitions. C'est ce qu'exprimaient formellement les Scolastiques.

Innocent III, au quatrième concile œcuménique de Latran de 1215, donna à cette doctrine la première sanction ecclésiastique générale. Il est dit au chapitre Ier que le corps et le sang de Christ sont vraiment contenus dans les espèces du pain et du vin, parce qu'ils sont changés par la toute-puissance divine en la substance du corps et du sang de Christ *(Christi corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina)*.

La décision de ce concile ne coupa cependant pas court à toutes les divergences d'opinion sur la manière dont devait s'opérer la transsubstantiation. Un certain nombre de Scolastiques pensaient que la substance du pain et du vin restait et occupait avec la substance du corps et du sang de Christ un seul et même espace, ou que du moins il restait une partie de la première de ces substances. Vers l'an 1300, le dominicain *Jean* de *Paris* exposa la théorie suivante : la substance du pain et du vin reste avec ses propriétés, mais sans conserver son existence propre *(non in proprio supposito)*; elle s'unit avec l'existence de Christ, en sorte que dans la Sainte-Cène il y a un seul sujet en deux natures. Bien que cette doctrine eût à Paris bon nombre de partisans, elle était tellement contraire à la doctrine dominante de la transsubstantiation, qu'elle ne put pas se maintenir. Déjà Lombard avait admis l'idée de Lanfranc que du pain et du vin il ne restait que la forme ; et dès lors la doctrine fut conçue dans ce sens que la substance du pain et du vin cessait d'exister, et qu'elle était remplacée par celle du corps et du sang de Christ, si bien qu'il ne restait de la première que des *(accidentia sine subjecto)*. Cela porta les Scolastiques à examiner la question où restait la substance du pain et du vin. Quelques-uns disaient qu'elle se décomposait et se fondait dans les éléments *(in præjacentem ma-*

teriam), quelques-uns qu'elle ne se changeait en rien, sans qu'on pût arriver à une conclusion décisive.

D'autres questions se rapportaient à la durée de la transsubstantiation. *Robert Pulleyn* la limitait au temps que durait l'action sacramentelle, et enseignait que ce n'était que le pain mangé dans la communion qui était le corps de Christ. Cette opinion ne trouva sans doute aucun accueil; cependant Pierre Lombard admettait encore que lorsqu'un animal mangeait une hostie, il ne recevait pas le corps de Christ. Innocent III enseignait de même que quand une souris mangeait le sacrement ou que le feu le dévorait, il éprouvait une nouvelle transformation d'une manière tout aussi merveilleuse que lorsque le pain était devenu le corps de Christ; que sans doute il ne redevenait pas pain, mais qu'il était créé d'une manière miraculeuse quelque chose d'autre à sa place, ou bien que les accidents seuls étaient dévorés sans le sujet. Cependant d'autres théologiens trouvaient cette opinion dangereuse parce qu'elle paraissait mettre en doute la réalité de la transsubstantiation. Aussi *Alexandre* de *Halès* affirmait-il que même une souris qui avait mangé l'hostie consacrée recevait le corps de Christ, et bien que Bonaventure trouvât cette opinion fort choquante, elle n'en fut pas moins admise par Thomas et après lui par toute l'Eglise.

Une conséquence naturelle des idées toujours plus exagérées qu'on se faisait de la Sainte-Cène, c'était le soin qu'on prenait pour la mettre à l'abri de toute profanation. A cet effet, on commença au XIIe siècle par abolir la *communion des enfants*. Jusqu'alors elle leur était donnée aussitôt après le baptême, parce que, d'après Augustin, on la trouvait absolument nécessaire au salut. Mais comme dans ces communions d'enfants il arrivait naturellement parfois qu'un peu de pain consacré tombât par terre ou qu'un peu de vin fût répandu, on se sentait pressé par là de supprimer ces sortes de communions, et l'on se rassurait à cet égard avec un passage de Fulgence, évêque de Ruspa, qu'on attribuait à Augustin, d'après lequel chaque chrétien devenant membre de Christ par le baptême y participait aussi à son corps et à son sang, et que dès lors il ne pouvait plus être privé du salut, quand même il n'aurait pas

reçu la communion avant sa mort. On commença donc à ne plus donner la communion aux enfants; et pour ne pas choquer le peuple, qui était habitué à les voir communier, quelques prêtres leur présentaient alors des hosties et du vin non consacrés; mais cela fut bientôt interdit, et l'on renonça complétement à donner la communion aux enfants.

A la même époque et par les mêmes motifs, s'introduisit aussi l'usage d'enlever la coupe aux laïques dans la Sainte-Cène, usage qui devint général dans l'Eglise au XIIIe siècle. Il était d'autant plus facile alors de profaner le vin consacré que les hommes portaient des barbes dans lesquelles, en buvant, quelques gouttes de vin pouvaient rester attachées. A cela s'ajoutait qu'on ne se servait jamais dans la célébration de la Cène que d'une seule coupe qui, dans les communions nombreuses, devait être d'une dimension considérable et augmenter le danger de répandre du vin. Pour obvier à cet inconvénient, on avait déjà, à partir du IXe siècle, introduit dans bien des endroits l'usage d'un tube qu'on adaptait à la coupe et par lequel on faisait boire les communiants. Depuis la fin du IXe siècle, on commença aussi çà et là à tremper le pain dans le vin et à le présenter avec une cuiller aux communiants. Mais ce dernier usage fut interdit, surtout par le pape Pascal II, en 1110, parce que le pain et le vin devaient, conformément à l'institution, être offerts chacun séparément. Au XIIe siècle déjà se firent entendre quelques voix demandant que les laïques fussent totalement privés de la coupe, dont ils n'avaient pas besoin, puisque le Christ entier était présent dans chaque espèce de la Sainte-Cène. Cette soustraction de la coupe eut d'abord lieu dans la communion des malades, chez lesquels on risquait le plus de répandre le vin; plus tard on privait quelquefois aussi de la coupe les hommes bien portants: ce n'était cependant pas encore au XIIe siècle un usage général, car tous les écrivains de ce siècle, même Pierre Lombard et Gratien, supposent comme général l'usage de faire communier les laïques sous les deux espèces. Cependant les inconvénients que présentait la communion des malades rendaient de plus en plus fréquents les cas où les communiants ne recevaient que le pain consacré. Alexandre de Halès, vers 1230, est le premier scolastique qui

parle de la soustraction de la coupe aux laïques, comme d'une chose déjà très-usitée dans l'Eglise. Il en défend la légitimité, en disant que le corps et le sang sont indissolublement unis ensemble, en sorte que le sang est aussi contenu dans l'hostie, et il raconte, comme preuve, un cas où, pour convaincre des incrédules, l'hostie ayant été rompue, il en était sorti du sang. Cependant il reconnait que la communion sous les deux espèces est plus complète, plus efficace et plus méritoire, mais que l'Eglise a de très-graves raisons pour ne la laisser célébrer que sous une espèce, surtout pour éviter le danger de la profanation. A la même époque, Albert-le-Grand se prononçait encore contre la suppression de la coupe. Il reconnaissait sans doute qu'il y avait aussi du sang dans le corps de Christ, mais il faisait observer que le sang s'y trouvait *ex unione naturali*, non *ex virtute sacramenti*, non pas de telle sorte qu'il fût en même temps représenté et communiqué par un saint emblème. Cependant peu de temps après, Thomas et Bonaventure défendirent l'usage de ne pas présenter la coupe aux laïques, et l'établirent ainsi pour toujours dans l'Eglise. Thomas enseignait qu'il ne devait sans doute y avoir que le corps de Christ dans le pain consacré d'une manière sacramentelle (*ex vi sacramenti*); mais qu'à cause de la concomitance naturelle du corps et du sang (*ex naturali concomitantia*, ou *ex concomitantia reali*, ainsi qu'il s'exprime, au lieu de dire *ex unione naturali*), il y avait aussi le sang; que le Christ était ainsi tout entier dans chacune des deux espèces, mais dans chacune d'une manière différente; qu'il fallait sans doute les deux espèces pour que le sacrement fût complet, mais qu'il suffisait pour cela qu'elles fussent toutes deux consacrées, bues et mangées par le prêtre; qu'il était du devoir des croyants d'éviter soigneusement toute profanation, et qu'il était parfaitement convenable et légitime de ne pas tendre la coupe aux laïques. Bonaventure s'étant prononcé de la même manière, les Dominicains et les Franciscains furent dès lors pour la *communion sub una specie*, et grâce à l'influence de ces deux puissants ordres, l'usage de communier ainsi se généralisa bientôt dans l'Eglise. Pour habituer le peuple à être privé de la coupe, on lui présentait d'abord du vin non consacré, ou l'on mêlait quelques

gouttes de vin consacré à du vin qui ne l'était pas ; on continua ainsi jusqu'à que l'on pùt ouvertement lui enlever la coupe. A cela contribua surtout le miracle souvent répété que du sang découlait de l'hostie consacrée, ce que l'on faisait passer pour une preuve visible qu'avec le pain on recevait aussi le sang de Christ. Cette privation de la coupe pour les laïques fut sanctionnée, pour la première fois comme usage général de l'Eglise, par le concile de Constance, en 1415, lorsque Jacob de Misa, de Prague, eut rendu la coupe aux laïques.

Une autre conséquence de l'idée toujours plus exagérée qu'on se faisait de la Sainte-Cène, c'est qu'on ne tarda pas à adorer le Christ présent dans le pain et le vin consacrés. A partir du commencement du XIIIe siècle, l'usage s'introduisit de donner, après la consécration, le signal de l'adoration par le tintement d'une sonnette, et d'obliger même les passants à se prosterner quand le Sacrement était porté à des malades. Dans la seconde moitié de ce siècle s'établit à Liége la fête du Corps de Christ (*festum corporis Christi*), instituée uniquement pour la glorification de l'hostie consacrée; la célébration de cette fête fut prescrite pour toute l'Église d'abord par Urbain IV, en 1264, puis par Clément V, au synode de Vienne de 1311.

Au milieu du développement de toutes ces idées et de toutes ces pratiques s'était maintenue une autre opinion qui avait déjà pris naissance dans la période précédente, et qui voyait dans la Sainte-Cène le renouvellement du sacrifice offert par Jésus-Christ lui-même, conférant une vertu particulière aux prières que l'on faisait pendant la célébration de ce Sacrement pour les vivants et les morts. Par l'effet de cette opinion s'introduisit l'usage des *messes privées*, c'est-à-dire des messes auxquelles il n'y a que le prêtre célébrant qui communie. L'ancien usage de faire communier tous les chrétiens baptisés, présents à la messe, avait disparu depuis que la Cène avait pris la forme d'un *mysterii tremendi*. Les idées superstitieuses au sujet de l'efficacité du sacrifice de la messe amenaient naturellement à désirer qu'il fût offert aussi souvent que possible, surtout pour le soulagement des âmes qui souffraient dans le purgatoire (messes des morts). Or, comme on tenait pour chose indifférente si c'était

telle ou telle personne qui recevait la sainte communion, et pour la seule chose importante que le prêtre officiant prononçât pendant l'Eucharistie les prières qu'on désirait voir exaucer de Dieu, on avait déjà commené au IXe siècle à faire dire des messes, dans lesquelles le prêtre seul communiait. La première mention qui soit faite de ces *missæ privatæ* se trouve chez Walafrid Strabon, qui ne les rejette pas entièrement, mais qui déclare pourtant qu'il n'y a de messe légitime et complète (*missa legitima*) que celle à laquelle prennent part tous les communiants. A partir de cette époque, ces messes privées se multiplièrent dans l'Église; mais, en revanche, la communion des laïques devint d'autant plus rare. Innocent III dut se contenter, au concile de Latran (IV can. 21), de faire une obligation aux fidèles de se confesser et de communier au moins une fois l'an, à l'époque de la Pâque.

§. 96. Du Sacrement de la Pénitence et des Indulgences.

Déjà, à partir d'Augustin et de Léon le Grand, s'était établi, dans l'Église d'Occident, le principe que les péchés mortels devaient être expiés au moyen de pénitences prescrites par l'Église, et que quand ils étaient secrets, ils devaient être confessés secrètement au prêtre, afin qu'il imposât le genre de pénitence que devait supporter le pécheur, et qu'il intercédât auprès de Dieu, pour obtenir la rémission de ses péchés. On n'attribuait cependant pas ainsi au prêtre le pouvoir de pardonner les péchés et d'absoudre le pécheur, mais on comptait simplement sur son intercession auprès de Dieu. C'est ce que confirment aussi les formules qui étaient usitées jusqu'au XIIIe siècle dans la confession. Celui qui se confessait priait le prêtre d'intercéder pour lui et pour ses péchés auprès de Dieu, et le prêtre lui assurait qu'il n'obtiendrait sa rentrée dans l'Église qu'au moyen de cette prière : *Misereatur tui omnipotens Deus et dimittat tibi omnia peccata*, *etc.* Les Scolastiques, à commencer par Hildebert de Tours, comptaient trois points dans la pénitence : *Contritio cordis*, *confessio oris et satisfactio operis*. Cette dernière devait être accomplie volontairement par le pécheur au moyen de bonnes œuvres ou involon-

tairement, au moyen des châtiments que lui infligeait Dieu.[1] Mais au XII[e] siècle, l'opinion de la majorité était encore que la *confessio oris* n'était pas une condition indispensable de la rémission des péchés, bien qu'elle fût très-salutaire et très-utile.

C'est dans ce sens que se prononcèrent aussi les deux docteurs les plus influents de cette époque, Gratien et Lombard. Le premier explique[2] la rémission des péchés en la comparant avec la guérison du lépreux (Matth. 8, 2). En lui rendant d'abord la santé et en l'engageant ensuite à se montrer aux prêtres, Jésus a voulu faire voir que la rémission des péchés ne dépend pas du jugement du prêtre, mais de la grâce divine. L'acte du lépreux, de se présenter devant le prêtre, répond à la *confessio;* celui d'offrir le sacrifice exigé par la loi, répond à la *satisfactio;* mais avant d'avoir satisfait à ces deux obligations, le lépreux a obtenu d'être purifié et guéri de la lèpre, uniquement *per contritionem cordis;* d'où il résulte que la *confessio* n'est pas une condition de la rémission des péchés et qu'on peut par conséquent l'obtenir sans se confesser au prêtre. C'est l'opinion qu'émet aussi Pierre Lombard, en déclarant qu'on doit avant tout confesser ses péchés à Dieu, puis au prêtre, si l'on en a l'occasion; que le prêtre n'a pas lui-même le pouvoir de lier et de délier; qu'il peut seulement déclarer que certains hommes sont liés ou déliés. La confession des péchés au prêtre devait par conséquent être elle-même une œuvre humiliante de pénitence, et mettre, en outre, le pécheur dans le cas de recevoir du prêtre d'utiles enseignements sur la satisfaction à fournir, ainsi que de salutaires exhortations, et porter celui-ci à intercéder pour le pécheur. Et comme dans tout cela il n'y avait rien qui exigeât comme une condition indispensable, la dignité sacerdotale, on ne faisait aucune difficulté, dans le cas où il n'y avait pas de prêtres, à se confesser à des laïques.

Cependant, déjà au XII[e] siècle se forma une autre théorie soutenue particulièrement par un écrit, attribué tout récemment à Augustin et intitulé : *De vera et falsa pœnitentia*. Il y est no-

[1] Anselmus. Cur Deus homo I, 14 : aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut Deus ab invito accipit. — [2] P. II. Causa 33. Qu. 3. Dist. 1.

tamment affirmé que le pouvoir de délier a été donné par Dieu aux prêtres; que Dieu absout ceux que les prêtres absolvent; que par conséquent la confession faite à un laïque est moins efficace que celle faite à un prêtre, bien que la miséricorde divine se manifestât aussi dans ce cas envers le juste. Ce même écrit expose ensuite la théorie qu'au moyen de la confession, les péchés mortels devenaient des péchés véniels *(Fit per confessionem veniale, quod criminale erat in operatione, seu mortale)*, c'est-à-dire que la mort, la damnation, les peines éternelles qu'encourt réellement chaque péché mortel, étaient transformées, par la confession et l'absolution du prêtre, en peines temporaires, dont on pouvait se racheter ici-bas par de bonnes œuvres, ou qui devaient être expiées dans le purgatoire, après la mort, si l'on avait différé jusqu'alors à le faire; il y est expressément affirmé que la confession est l'unique moyen pour être purifié des péchés mortels.

Quand ensuite Innocent III, dans le quatrième concile de Latran, de 1215, can. 21, eut fait un devoir à tous les fidèles, sous peine d'excommunication, de se confesser à leurs curés, au moins une fois l'an, vers l'époque de Pâques, on en fut d'autant plus persuadé qu'il était essentiel de se confesser non pas à des laïques, mais à des prêtres, puisqu'eux seuls pouvaient accorder la rémission des péchés. L'opinion de Lombard, que le prêtre n'avait d'autre droit que celui de déclarer qu'un homme était lié ou délié, fut dès lors bientôt rejetée, et Richard de Saint-Victor la déclara absurde et condamnable. En revanche, celui-ci soutenait que les prêtres avaient le pouvoir d'absoudre les péchés, mais uniquement quant à la punition, attendu que Dieu seul pouvait absoudre de la coulpe, au moyen de la grâce qu'il accordait au pécheur. Bientôt on ne se contenta plus de ces déclarations, mais on enseigna que le prêtre pouvait aussi absoudre de la coulpe; ce fut Thomas qui porta cette théorie à son complet développement. Il soutenait que la vertu des clefs *(virtus clavium)* était tout aussi efficace pour effacer la coulpe que l'eau du baptême; que de même que cette eau produisait l'absolution de la coulpe, non comme cause première *(principale agens)*, mais comme instrument *(instrumentum)*, de même opérait aussi la vertu des clefs;

que c'était par conséquent Dieu qui remettait la coulpe, mais que le prêtre agissait comme son instrument et en vertu de sa puissance, dans la confession, comme l'eau baptismale dans le baptême, en ne conférant pas directement la rémission des péchés et la grâce, mais en servant d'intercesseur pour les faire obtenir. L'action des prêtres dans la confession est par conséquent *ut significent divinam operationem ad remissionem culpæ præsentem, et ad ipsam aliquid dispositive et instrumentaliter operentur.* Une conséquence naturelle de la rémission de la coulpe est la rémission des peines éternelles. En même temps une partie des châtiments temporels qui restent encore à subir, est aussi remise par le pouvoir des clefs. Mais ce pouvoir ne dispense pas de toute punition temporelle, comme le baptême; car par le baptême, l'homme devient un homme nouveau et est lavé de toutes ses souillures, tandis que la pénitence ne produit aucune transformation, aucune régénération, mais seulement une guérison. Conformément à cette théorie on changea alors aussi la *forma absolvendi deprecatoria* en *forma indicativa : Ego absolvo te*, etc.; et ce changement ayant d'abord déplu à plusieurs, Thomas écrivit, pour le justifier, un petit écrit intitulé : *De forma absolutionis.* Comme d'ailleurs une telle absolution ne pouvait plus être donnée que par le prêtre, l'usage de se confesser à des laïques dut peu à peu tomber de lui-même. Albert-le-Grand déclare bien encore une pareille confession pour une *confessio sacramentalis*, mais Thomas dit qu'elle est seulement *quodammodo sacramentalis*, puisque le prêtre absent est remplacé par Christ, le souverain pontife; mais Duns Scot, de son côté, nie qu'une telle confession fût un sacrement et la désapprouve. Au surplus, il était généralement admis que la confession n'était absolument nécessaire que pour obtenir le pardon des péchés mortels, puisque la prière journalière des fidèles suffisait déjà pour effacer les péchés véniels. Thomas pense d'ailleurs que, puisque la loi ecclésiastique rendue par Innocent III oblige tous les fidèles sans exception à se confesser au moins une fois l'an, celui qui n'a aucun péché mortel à confesser doit au moins confesser ses péchés véniels. Duns Scot, au contraire, nie que celui qui n'a que des péchés véniels soit forcé de les confesser.

A ce développement de la doctrine de la confession se rattachait celui de la doctrine des *indulgences (indulgentia)*. Les anciennes pénitences consistaient en un temps de pénitence plus ou moins long, pendant lequel le pénitent devait occuper une place particulière dans l'Eglise et était obligé à des prières et à des jeûnes fréquents. Il dépendait des évêques d'abréger ce temps de pénitence selon le caractère et la conduite des pénitents. Mais vers la fin du XIe siècle, l'Eglise commença à permettre que ces pénitences fussent échangées contre d'autres plus commodes, en sorte que pour un certain nombre de jours de pénitence on eût à faire, par exemple, un certain nombre de prières, ou à payer une certaine somme d'argent aux pauvres ou à l'Eglise. En cela on partait de l'idée que l'aumône devait être considérée comme une bonne œuvre; il arrivait aussi parfois qu'on achetait à prix d'argent, pour les peines auxquelles on avait été condamné, une pénitence qui y suppléait. Une autre sorte d'allégements qu'on assurait aux pénitents, étaient les indulgences qui parurent à partir du commencement du XIe siècle. C'étaient aussi des remises d'une partie du temps de pénitence imposé, mais qui, au lieu de ne s'accorder, comme auparavant, qu'à des individus, en raison des conditions particulières dans lesquelles ils se trouvaient, étaient attachées à certaines œuvres extérieures, et accordées à tous les pénitents, sans exception, qui les accomplissaient. De pareilles indulgences s'accordaient en particulier lors de la dédicace des églises, à ceux qui y assistaient et qui avaient contribué aux frais de la construction.

Mais, à partir du commencement des Croisades, s'introduit l'usage d'une nouvelle sorte d'indulgences dont on trouve cependant déjà précédemment quelques exemples. Ce sont les indulgences générales ou plénières, *indulgentiæ plenariæ*. Les papes promettaient en effet, à ceux qui prenaient la croix et partaient pour la conquête de la Terre-Sainte, non-seulement la remise de toutes les peines ecclésiastiques, mais même le pardon de tous les péchés. Cette promesse, que le peuple ne pouvait prendre qu'à la lettre, devait nécessairement exercer une influence funeste sur la moralité. Les théologiens, de leur côté, ne considéraient pas cette indulgence comme une rémission de la coulpe, qu'on

ne pouvait obtenir que par la pénitence et la confession, mais seulement comme une remise de la peine temporelle, dont la rémission de la coulpe ne dispensait pas, et qui devait consister, soit en une pénitence imposée par l'Eglise, soit dans des châtiments que Dieu faisait subir au pécheur dans cette vie et dans le purgatoire. Les théologiens du XII[e] siècle étaient encore indécis sur la question de savoir jusqu'à quel point l'indulgence pouvait procurer cette exemption de la peine ; mais l'opinion de la majorité était que l'Église, en l'accordant, promettait et donnait au pécheur l'assurance de prier pour obtenir, en sa faveur, la remise de sa peine. Au XII[e] siècle, le nombre des indulgences plénières distribuées par l'Église augmente considérablement, d'abord parce que les Croisades se multiplient, puis parce que ceux qui y contribuent avec de l'argent obtiennent facilement de ces indulgences, et qu'enfin quelques ordres monastiques commencent à en offrir; à quoi il faut encore ajouter l'indulgence accordée depuis 1300, à l'occasion des jubilés; mais les théologiens du XIII[e] siècle motivaient, en outre, ces distributions d'indulgences par des arguments dogmatiques qui justifiaient en même temps l'arbitraire exorbitant avec lequel elles étaient accordées. Alexandre de Halès et Albert-le-Grand sont ceux qui ont imaginé la doctrine du *Thesaurus supererogationis perfectorum*, et c'est Thomas d'Aquin qui a complété cette théorie. D'après eux, les mérites de Christ, comme aussi les bonnes œuvres des Saints, qui n'en ont pas eu besoin pour leur propre salut *(merita supererogationis)*, forment pour l'Église un trésor spirituel dans lequel puisent ses chefs, notamment le pape, pour en faire part à tous les membres de l'Eglise qui en ont besoin. A l'appui de cette théorie, Thomas invoquait l'unité du corps mystique de Christ, ou de l'Eglise, en vertu de laquelle l'abondance d'un membre peut suppléer à l'indigence d'un autre. Il disait que les mérites surérogatoires de Christ et des Saints étaient tellement grands, qu'ils dépassaient de beaucoup toutes les punitions qui devaient être subies par les autres Chrétiens ; que les Saints ayant fait leurs bonnes œuvres surérogatoires, non pour certaines personnes, mais pour toute l'Eglise, c'était à ses chefs qu'il appartenait de les attribuer à qui ils voulaient et aux conditions qu'ils posaient ;

que pour gagner une indulgence il fallait commencer par confesser les péchés mortels, afin que l'absolution du prêtre les changeât en péchés véniels; qu'alors les peines temporelles, qu'avait encore à subir le pécheur, qu'elles lui fussent ou non imposées comme pénitences par le prêtre, lui étaient remises par l'indulgence; et que le pouvoir de l'Eglise ne s'étendait pas seulement sur les vivants, mais que l'indulgence pouvait même être accordée aux âmes qui se trouvaient dans le purgatoire et les exempter des châtiments temporaires qu'ils avaient encore à subir, et les délivrer même ainsi du purgatoire. Cette théorie émise pour la première fois du haut du Saint-Siége par Clément VI, et depuis lors généralement reçue dans l'Eglise, d'après laquelle il dépendait uniquement de la volonté du Pape, de décider à quelles conditions on pouvait obtenir une indulgence, eut pour principal effet que, dans les siècles suivants, les indulgences plénières, à force d'être vendues simplement pour de l'argent et de se multiplier perpétuellement, finirent par être accordées sans la moindre difficulté.

§. 97. Du culte des Saints et en particulier de Marie.

Le culte des Saints, dont l'origine remonte au VIe siècle, avait pris un caractère extrêmement superstitieux, surtout par la raison qu'il n'avait pas tardé à s'appliquer à des choses visibles et matérielles, à des reliques et à des images. Ce culte provint d'abord de l'idée que l'intercession des Saints auprès de Dieu avait une vertu particulière. C'était principalement devant les images et les reliques des Saints qu'on allait chercher cette intercession, comme si l'on y était mieux entendu et exaucé par eux qu'ailleurs. On croyait remarquer que c'était précisément là que leur intervention rendait efficace la puissance de faire des miracles; aussi la foi superstitieuse du peuple admettait-elle qu'il y avait dans ces objets des vertus magiques et surnaturelles, et l'on ne tarda pas à désigner certaines reliques et certaines images comme ayant particulièrement la vertu de faire des miracles. La doctrine de l'Eglise rapportait sans doute tous ces faits à l'intercession des Saints, mais elle ne niait jamais

que cette intercession de créatures finies pouvait déterminer absolument la sagesse infinie de Dieu. Ainsi se forma, au moins par leur silence, la supposition que les prières des Saints exerçaient une force coercitive sur la volonté divine, et les Saints, qui étaient censés gouverner ainsi la toute-puissance de Dieu, paraissaient eux-mêmes aux yeux du peuple être aussi bons que tout-puissants. Or comme, selon l'opinion vulgaire, ils unissaient encore à cette puissance une affection toute particulière pour la race humaine, dont ils avaient fait eux-mêmes partie, et une grande indulgence pour les faiblesses qu'ils avaient autrefois éprouvées eux-mêmes, il était naturel qu'on s'adressât plus volontiers à eux qu'à Dieu lui-même, en sorte que les Saints devenaient réellement de nouveaux médiateurs entre Dieu et les hommes, médiateurs auxquels on rendait un culte plus assidu qu'à Christ. Plus l'usage se répandait d'adresser les prières aux Saints, et plus le peuple était disposé à admettre sans réserve qu'ils entendaient ces prières. Les Scolastiques traitaient souvent la question *an animæ sanctorum preces supplicantium audiant; Hugues* de *Saint-Victor*[1] est le seul qui ait reproduit à cet égard les doutes d'Augustin et qui ait demandé qu'on laissât cette question indécise, comme étant de nulle valeur. Il faisait en effet observer, comme Augustin, que les Saints, indépendamment de nos invocations, priaient constamment pour nous, mais que Dieu entendait nos prières et pouvait exaucer l'intercession des Saints, qui s'accordait avec elles, bien qu'en dernier lieu ils n'entendissent eux-mêmes rien de nos supplications. Mais les autres Scolastiques admettaient comme certain que les Saints entendaient les prières que nous leur adressions. Voici comment Thomas raisonne :[2] C'est, dit-il, un élément essentiel de la parfaite félicité que l'homme ne veuille rien de déraisonnable, et qu'il ait ce qu'il veut; mais comme chacun reconnaît ce qui se rapporte à lui, les Saints doivent nécessairement aussi reconnaître ce qui se rapporte à eux et, par conséquent, les prières qui leur sont adressées. D'ailleurs, en vertu de leur rapport avec l'essence divine, ils connaissent assez les autres êtres pour savoir ce qui peut servir à leur

[1] De Sacram. I, II, p. XVI, c. 2. — [2] Summ., p. III, qu. 72, art. 1.

félicité : donc ils doivent aussi avoir connaissance des prières qui leur sont adressées. C'est ainsi que Thomas croyait pouvoir attribuer aux Saints cette connaissance, sans leur accorder l'omniscience. Dieu, dit-il, est le seul qui, en vertu de sa science infinie, connaît les prières qui sont adressées aux Saints. Mais il communique à ceux-ci tout ce qui, de ce qu'il connaît de l'univers, est nécessaire à leur félicité; ils connaissent cela uniquement par lui et en lui; par conséquent, ils connaissent aussi les prières qui leur sont adressées.

Dans l'Église grecque, le culte des Saints s'étant uni de bonne heure à celui de leurs images, avait aussi pris, par cette raison, une forme extrêmement superstitieuse, tandis que dans une grande partie de l'Eglise d'Occident, les images n'étaient considérées que comme des marques de souvenir et comme un ornement d'église. Grégoire-le-Grand, selon sa déclaration formelle, ne voyait pas autre chose en elles. Dans l'Orient, ***Léon l'Isaurien*** chercha, depuis 726, à abolir ce culte des images, qu'il regardait comme une idolâtrie, et engagea ainsi ces interminables querelles dans lesquelles les images finirent par l'emporter sous l'impératrice Théodora, bien que le culte qu'on leur rendait fût poussé, par suite de l'ardeur de la lutte, aux plus grandes absurdités ; on allait jusqu'à prendre des images pour parrains et marraines; on mêlait la couleur qu'on en avait grattée au vin de la Sainte-Cène, et on en faisait ainsi des moyens de sortilége. Ce fut pendant ces querelles que le culte des images obtint du deuxième synode œcuménique de Nicée (787) la première sanction de l'Église. Ce synode déclara que l'adoration (λατρεία) devait être adressée uniquement à Dieu, mais qu'une pieuse salutation et une prosternation respectueuse (ἀσπασμὸς καὶ τιμητικὴ προσκύνησις) étaient dues aux saintes images de même qu'à la croix et aux saints Evangiles, et qu'on devait aussi les honorer par de l'encens et des cierges, puisque l'honneur rendu à l'image remontait à celui qu'elle représentait (ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτοτυπον διαβαίνει) et que, par conséquent, celui qui vénérait l'image d'un Saint, vénérait le Saint même qui s'y trouvait représenté. Pour exprimer l'idée que ce n'était point à l'image comme telle que s'adressait le culte qu'on

semblait lui rendre, mais au Saint qu'elle rappelait, on désignait ce culte par les mots de σχετικὴ προσκύνησις, *cultus relativus*. Dans ces querelles sur les images, les papes prirent avec beaucoup d'ardeur le parti des Iconolâtres, et en Italie le culte des images était déjà à cette époque généralement pratiqué, tandis que, dans l'Église franke, on le rejetait, ne voulant tolérer dans les églises les images qu'à titre d'ornements ou de moyens de conserver le souvenir d'un homme ou d'un fait. Nous en trouvons une remarquable preuve dans les *Libri Carolini*, écrit dirigé contre les décisions du deuxième concile de Nicée; cependant au xe siècle le culte des images se répandit aussi dans l'empire frank avec une telle force qu'on ne put plus l'arrêter.

Parmi les Saints, la vierge Marie prit de bonne heure une place éminente, comme objet d'un culte tout particulier; cette tendance à lui rendre un culte pieux fut singulièrement favorisée par la poésie religieuse qui, dès le ive siècle, commençait à embellir sa vie de toute sorte de fictions. Le monachisme en fit d'abord l'idéal de l'ascétisme monastique. Dès la fin du ve siècle, on racontait qu'elle avait été élevée dans le temple, comme une jeune fille consacrée à Dieu, et après avoir fait le vœu d'une éternelle virginité, qu'elle ne s'était ensuite mariée qu'en apparence, avec Joseph, âgé de 80 ans, mais qu'elle n'en avait jamais été touchée. Basile-le-Grand n'avait encore rien trouvé à redire quand on avait voulu conclure de Matth. I, 25 : οὐκ ἐγίνωσκε αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, qu'après la naissance de Christ, Marie avait consommé le mariage avec Joseph ; mais déjà à cette époque les Antidikomarianites étaient déclarés hérétiques par Epiphane, ainsi qu'Helvidius par Jérôme, et Bonose, évêque de Sardique, par les évêques macédoniens, parce qu'ils avaient soutenu que Marie, après la naissance de Jésus, avait eu plusieurs enfants de Joseph. Pour bien établir sa virginité, on affirmait en même temps que même la naissance de Jésus avait laissé intactes les marques corporelles de la virginité et que Marie était née *utero clauso*, affirmation qui se trouve pour la première fois chez Ambroise et Jérôme. On ajoutait aussi qu'après la naissance de Jésus, les évacuations qui se font ordinairement à la suite des couches n'avaient pas eu lieu chez Marie, qu'elle avait été ἀλό-

χεύτως, comme l'établit formellement le *Conc. Quinisextum can.* 79. ***Paschase Radbert***[1] va encore plus loin et soutient que Christ est né de Marie d'une manière miraculeuse et qui s'écarte complétement de la règle ordinaire, c'est-à-dire sans aucune douleur, sans aucune incommodité ; car la loi, d'après laquelle les femmes enfantent maintenant, étant une conséquence de la chute, une loi de malédiction, si Christ était né d'après cette loi, il serait né sous la malédiction. Sur ce terrain Paschase trouva aussi un adversaire dans Ratramne, et comme son opinion paraissait menacer la réalité de la nature humaine de Christ, elle ne fut pas soutenue davantage.

Par contre, la fable de ***l'Ascension*** de ***Marie*** parvint dans ce même IXe siècle, à s'accréditer généralement. L'Ecriture-Sainte ne disant rien de la fin de Marie, on se livra de bonne heure à toute sorte de conjectures à cet égard. Du temps d'Origène plusieurs concluaient de Luc 2, 35, qu'elle avait souffert le martyre par le glaive ; leur opinion est réfutée par Origène, dans son commentaire sur ce passage. Epiphane[2] présume un grand mystère dans la fin de Marie, et hasarde l'opinion qu'elle pourrait bien n'être pas morte, mais être la femme qui, d'après Apoc. 12, 13, 14, aurait fui devant le serpent dans le désert, et qui y demeurerait à toute perpétuité. A cette hypothèse, et peut-être aussi à la mauvaise interprétation des expressions ἀνάληψις et *assumptio*, employées pour désigner la mort de saints personnages, et qui originairement peuvent avoir été appliquées dans ce sens à la mort de Marie, se rattachait la légende de son ascension, qui se rencontre d'abord dans des écrits apocryphes du ve siècle, mais qui est ensuite racontée par Grégoire-de-Tours, dans son traité *de Glor. Martyrum* I, c. 4. D'après cette légende, quand la fin de Marie approcha, les Apôtres seraient venus de toutes les contrées dans lesquelles ils étaient dispersés, et se seraient rassemblés dans la maison de Marie. Tandis qu'ils étaient là tout autour d'elle, Jésus serait apparu avec ses anges ; aurait accueilli son âme et l'aurait remise à l'archange Michel. Les Apôtres auraient alors enterré le corps et auraient attendu près du tombeau la seconde apparition

[1] De partu virginis.— [2] Haer. 78, §. 11.

du Seigneur, qui serait en effet revenu et qui aurait fait porter le saint corps dans le paradis où il aurait été uni de nouveau à l'âme. Cette fable se répandit bientôt aussi dans l'Eglise grecque. Le jour de la mort de Marie était déjà célébré au VIIe siècle. Au VIIIe siècle, l'Eglise romaine célébrait, en mémoire de cet événement, le 15 août; cependant cette légende n'était pas encore sanctionnée par l'Eglise. On nommait le jour de cette fête κοίμησις τῆς θεοτόκου, *pausatio* ou *dormitio Mariæ*. Bede parle encore de la mort de Marie d'une manière tout à fait indécise, tandis qu'au IXe siècle cette fête obtint le caractère d'un *festum assumptionis beatæ Mariæ*, ce qui prouve qu'alors la fable de son ascension était universellement admise.

Plus tard, on imagina, en vue d'une plus grande glorification de Marie, la doctrine de son *Immaculée-Conception*. Les premiers Pères de l'Église ne se faisaient encore aucun scrupule de lui reprocher quelques défauts. C'est ce que fait en particulier Chrysostôme. Il trouve dans le récit de Matth. 12, 46 ss, une preuve de l'ambition de Marie, puisqu'elle n'avait fait appeler Jésus que pour montrer au peuple l'ascendant qu'elle avait sur lui. Il suppose aussi que c'est poussée par des motifs blâmables que, lors de la noce de Cana, Marie désira que Jésus fît un miracle, soit pour se rendre elle-même agréable à ses hôtes, soit pour rehausser sa considération au moyen de son fils. — Augustin, au contraire, tout en enseignant formellement qu'un homme né de la manière ordinaire ne pouvait pas avoir été enfanté sans qu'il y eût péché, déclare [1] cependant que, pour l'honneur de Christ, il ne voulait pas qu'on mît en question si la vierge Marie avait été exempte de péché, attendu que pour avoir été jugée digne de mettre au monde celui qui avait été sans péché, elle avait dû obtenir la grâce, en mesure suffisante, pour triompher du péché sous tous les rapports; c'est grâce à l'activité d'Augustin que se répandit plus tard, dans l'Église d'Occident, la croyance que Marie avait été sans péché, et Paschase Radbert [2] émettait même déjà l'idée qu'elle avait été sanctifiée dès le sein de sa mère. On était cependant encore bien loin de croire qu'elle avait été

[1] De natura et gratia c. 36. — [2] De partu virginis.

conçue sans le péché originel, car Anselme enseigne au contraire que, bien que Christ ait été conçu sans péché, la vierge dont il a reçu son corps, non-seulement avait été conçue dans le péché, mais était même née avec le péché originel. Ce ne fut que vers l'année 1140 que quelques chanoines de Lyon imaginèrent la doctrine de l'Immaculée Conception de la Vierge, et fondèrent une fête en son honneur; leur doctrine trouva un adversaire décidé en saint Bernard. Celui-ci déclara que Marie avait sans doute été déjà sanctifiée dans le sein de sa mère et était née pure de tout péché, de même que Jérémie (d'après Jér. 1, 5) et Jean-Baptiste, qui avait déjà senti la présence de Dieu dans le sein de sa mère (Luc 1, 41), peut-être même que David (d'après quelques passages des Psaumes, par exemple Ps. 70, 6 ss), mais qu'il n'y avait que Christ qui avait été conçu sans le péché originel, afin qu'il pût purifier tous les autres de leurs péchés; que si l'on voulait accorder aussi à Marie cette prérogative, pour que Christ ait pu naître d'elle sans le péché originel, il faudrait aussi l'admettre chez tous ses ancêtres. Cette voix de désapprobation de Bernard retentit encore et produisit encore son effet pendant les XII[e] et XIII[e] siècles. Au XIII[e] siècle, la fête de la Conception trouva sans doute plus d'accueil, mais elle n'était pas encore célébrée comme *festum conceptionis immaculatæ*. *Durantis* remarque[1] expressément que cette fête n'est pas célébrée à cause de l'Immaculée Conception de la Vierge, qui n'a pas eu lieu, mais simplement parce que la mère du Seigneur a été conçue. *Thomas* fait observer de son côté que, puisque Marie avait été sanctifiée dans le sein de sa mère, mais qu'on ne pouvait préciser le temps où cela avait eu lieu, on célébrait la fête de sa sanctification au jour de sa conception. *Thomas* se prononce[2] en même temps très-ouvertement contre l'idée d'une conception immaculée, par la raison qu'elle porterait atteinte à la dignité de Christ. Son opinion était que Marie avait été déjà sanctifiée dans le sein de sa mère, et immédiatement après avoir reçu une âme douée de raison, que par là le principe (*fomes*) du péché originel n'avait sans doute pas été détruit, mais que du moins il avait été arrêté dans son dévelop-

[1] Rationale div. offic. lib. VII, c. 7. — [2] Summa P. III. Qu. 27. Art. 1.

pement, et que plus tard, lors de la conception de Christ, la sainteté du fruit avait réagi sur la mère pour détruire complétement en elle le principe du péché. — L'autorité de Thomas paraissait avoir fait abandonner pour toujours la doctrine de l'Immaculée-Conception de Marie, d'autant plus que jusqu'alors tous les Scolastiques, même les franciscains Alexandre de Halès et Bonaventure, l'avaient rejetée. Cependant *Duns Scot,* encore sur ce point l'adversaire de Thomas, osa, le premier entre tous les Scolastiques, défendre cette doctrine. Il déclare que parmi les différentes matières dont a pu s'opérer la sanctification de Marie, il préfère lui attribuer celle qui est la plus glorieuse pour elle, et qu'il admet, par suite, une Immaculée Conception. Il s'exprime à ce sujet si brièvement, qu'on ne peut guère méconnaître en lui un certain sentiment de crainte de se voir seul en opposition avec tous les anciens scolastiques. Il est vrai que sa doctrine ne fut pas aussitôt généralement admise dans l'ordre auquel il appartenait, car le franciscain Alvare Pelage (vers 1330) la nomme encore *nova et phantastica*; cependant, cet ordre se l'appropria bientôt, ainsi que toute la théologie scottiste, et la défendit vivement contre l'ordre des Dominicains qui était resté fidèle à la doctrine de Thomas. Cette doctrine ne tarda pas à être le principal sujet de controverse entre les deux ordres, et à être tour à tour soutenue et défendue des deux côtés avec une extrême animosité. Sainte Brigitte (v. 1370) eut des révélations qui lui étaient favorables; sa contemporaine, Catherine de Sienne, de l'ordre des Dominicains, des révélations qui lui étaient contraires. Comme la doctrine des Franciscains paraissait être celle qui glorifiait le plus la sainte Vierge, elle gagna bientôt le plus grand nombre d'adhérents, et les Dominicains eux-mêmes y contribuèrent en se servant souvent, dans leur impétuosité, d'expressions extrêmement choquantes pour soutenir que la conception de la Vierge n'était pas immaculée. L'Université de Paris elle-même penchait du côté des Franciscains, et elle condamna, en 1387, outre plusieurs autres propositions du dominicain Jean de Montesono, le rejet positif de l'Immaculée-Conception.

En prenant cette décision, l'Université avait sans doute voulu simplement exprimer l'idée que la doctrine de l'Immaculée Con-

ception, si elle n'était pas ***expressè contra fidem***, était du moins une ***sententia probabilis;*** mais cette décision eut cependant pour effet que cette doctrine fut bientôt généralement admise dans l'Université de Paris. ***Jean Gerson*** dit déjà, en 1401, dans un sermon ***de conceptione b. Mariæ*** que le Saint-Esprit révèle parfois à des docteurs d'une époque postérieure ce qu'il n'avait pas révélé à des docteurs plus anciens; que c'est ainsi que la doctrine de l'Immaculée Conception de la Vierge appartenait au nombre des doctrines qui n'avaient été révélées que récemment; et il ajoute qu'elle est déjà admise par la plus grande partie de l'Eglise. Les Dominicains n'en restaient pas moins constamment attachés à la doctrine de Thomas. Le concile de Bâle de 1439 décida bien en faveur de l'Immaculée Conception; mais comme il ne fut pas considéré comme un concile œcuménique légitime, cette décision ne produisit pas d'effet marqué. Plus tard, Sixte IV, en 1483, interdit les accusations réciproques d'hérésie que se lançaient les deux partis, mais sans oser cependant, bien qu'en sa qualité de Franciscain il fût partisan de la doctrine de l'Immaculée Conception, la sanctionner formellement. On restait par conséquent libre de se prononcer pour l'une ou pour l'autre opinion; toutefois celle qui affirmait l'Immaculée Conception se répandait toujours plus. Les Universités la défendaient vigoureusement, et à partir de la fin du xve siècle (d'abord à Paris 1497), elles commencèrent à faire prêter à leurs membres et à ceux qui recevaient des grades académiques le serment de croire à cette doctrine et de la défendre. Mais tout cela ne put pas ébranler les Dominicains, bien que leur résistance ne fût appuyée que d'un parti peu nombreux; et les fameuses visions qui eurent lieu dans le couvent des Dominicains de Berne, en 1509, prouvent avec quelle aveugle rage cet ordre tenait à faire rejeter l'Immaculée Conception. La considération dont il jouissait et la crainte qu'il inspirait firent cependant que l'on considéra comme prudent de ne prendre aucune décision péremptoire à l'égard de cette doctrine. Bien que l'Immaculée Conception fût devenue la doctrine dominante dans l'Eglise, on tolérait cependant les Dominicains, à la seule condition qu'ils ne donnassent aucun scandale public en la combattant. Les Franciscains, qui étaient les véritables champions de cette

doctrine, regardaient en cela Duns Scot comme leur guide. Mais plus elle leur paraissait importante, et plus ils trouvaient étrange que Duns Scot se fût exprimé si brièvement à son égard. Aussi eurent-ils l'idée que les principaux écrits de leur maître sur cette matière étaient perdus; de même qu'ils se mettaient dans l'esprit que Duns Scot avait défendu sa doctrine dans une discussion qu'il avait soutenue à Paris contre 200 Dominicains et qu'il avait gagné l'Université à ses idées.

Les Grecs distinguaient l'adoration qui n'appartient qu'à Dieu et la vénération que l'on doit aux saints par les expressions de λατρεία (d'après Matth. 40, 10, αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις) et de προσκύνησις, les Latins, par celles de *Latria* et de *Dulia*. Entre ces deux sortes de culte les Scolastiques du XIIIe siècle placent encore l'*Hyperdulia*, qui appartient à Marie, degré supérieur à la Dulie, mais qui n'est point encore la Latrie. En réalité, le culte que l'on rendait à Marie pendant le moyen-âge ressemblait à celui que l'on rendait à Dieu, mais il était célébré beaucoup plus souvent et avec beaucoup plus de ferveur que le culte d'adoration que l'on devait rendre à Dieu. *Pierre Damiani* (vers 1060) déclare, dans un sermon *de nativ. Mariæ*, que tout pouvoir dans le ciel et sur la terre était passé à Marie, puisque Dieu ne pouvait rien refuser à celle dont il avait tiré sa chair; qu'elle ne se présentait pas devant lui en priant, mais en ordonnant, non comme une servante, mais comme une maîtresse. Saint Bernard exprime exactement la même pensée, lorsqu'il dit que Dieu veut que nous obtenions toute espèce de bien par l'intermédiaire de Marie; que l'homme redoute naturellement de se présenter sans intermédiaire devant le Dieu infini, et que c'est pour cela que Jésus lui a été donné comme médiateur; mais que Jésus, bien qu'étant homme, est cependant en même temps Dieu, en sorte qu'on a également à redouter en lui la majesté souveraine, et que c'est pour cette raison que nous avons dans Marie quelqu'un qui intercède pour nous près de lui, attendu que le fils ne peut rien refuser à sa mère, et qu'ayant trouvé une fois grâce devant Dieu (Luc, 1, 30), elle doit toujours trouver cette grâce toutes les fois qu'elle lui adresse ses demandes. Lorsque nous voyons même des théologiens aussi distingués ne trouver aucun inconvénient à admettre

que dans le ciel Dieu reste éternellement pour sa mère un fils respectueux et que sa piété filiale ne peut jamais ni s'éteindre ni même s'affaiblir, on doit juger de quelle grossièreté devaient être les idées que le peuple se faisait de tout cela. Nous en trouvons en effet des exemples nombreux chez les trouvères et les minnesaengers. Marie y est appelée la gouvernante du ciel, la fiancée et la mère de Dieu, dont le soleil est le vêtement et la lune le marchepied, qui domine à tel point le Dieu fort, qui enchaine tellement sa puissance, qu'il ne peut lui offrir que ses grâces, etc. Mais on allait bien plus loin encore dans les nombreux livres de dévotion faits en l'honneur de Marie, et dont, en particulier, Bonaventure composa un bon nombre. Il parut, entre autres, au XIII[e] siècle, un *Psalterium b. Virg. Mariæ*, qui n'est qu'une parodie des Psaumes de David, et dans lequel tout ce qui y est dit de Dieu est rapporté à Marie.

CHAPITRE VI

Histoire des doctrines eschatologiques.

§. 98.

Bien que les Scolastiques se soient posé et aient cherché à résoudre d'innombrables questions concernant les choses finales, les idées qu'on s'en était faites, dans la période précédente, ne subirent cependant aucune modification essentielle. Thomas dit[1] que les âmes seraient dépourvues de corps après la mort, mais que certains lieux corporels (*corporalia loca*) leur seraient cependant assignés selon leur mérite, dans lesquels elles séjourneraient autant que des êtres incorporels peuvent être dans un endroit quelconque. On admettait cinq lieux de séjour des âmes après la mort. Celles qui quittaient la terre avec des péchés mortels et sans avoir fait pénitence, devaient être jetées dans l'enfer (*infernum*), dont on se figurait toujours les tour-

[1] Summa III. Qu. 69. Art. 1.

ments comme causés par un feu inextinguible. A cet égard, Guibert, abbé de Nogent (m. 1124), fait une remarquable exception, en enseignant, dans son écrit *de pignoribus sanctorum* (lib. IV, c. 4), que les flammes de l'enfer ne sont nullement un feu matériel, et que les châtiments des damnés sont de nature spirituelle et consistent en douleurs que leur prépare leur mauvaise conscience. A cet enfer touchent deux *limbi inferni*, limbes, contrées frontières de l'enfer, qui n'en sont nullement séparées, mais qui en occupent la partie supérieure, et où, par conséquent, les souffrances sont moindres. La doctrine des limbes se trouve pour la première fois dans *Anselmi dial. de pass. Dom.* c. 15. Le premier est le *limbus puerorum*, la demeure des enfants qui n'ont point été baptisés. La doctrine augustinienne qui leur assignait une damnation absolue, bien que d'une espèce moins rigoureuse, fut précisée et adoucie par Pierre Lombard, en ce qu'il distinguait dans la damnation la punition négative, la privation de la contemplation divine (*pœna damni*) et les punitions positives (*pœna sensus*), et déclarait que les enfants non baptisés souffraient seulement cette première partie de la damnation. Cette opinion était si généralement reçue que Grégoire de Rimini, général des ermites augustiniens (m. 1378), qui, interprétant de la manière la plus rigoureuse la doctrine d'Augustin, croyait y voir que la damnation des enfants entraînait des peines positives, en reçut le nom de bourreau des enfants, *tortor infantum*. A cette demeure touche le *limbus patrum*, le lieu où les âmes des justes de l'Ancien-Testament étaient restées jusqu'à l'apparition de Christ. Ils étaient là exempts de peines positives; aussi le lieu est-il appelé le *sinus Abrahæ;* mais ils étaient cependant privés de la félicité et étaient tourmentés du désir de l'obtenir. Leur état était toutefois bien meilleur que celui du limbe des enfants (*limbus puerorum*), parce qu'ils avaient encore l'espérance de la félicité et qu'ils n'étaient pas privés des lumières de la foi et de la grâce. Les âmes qui n'ont sur elles aucun péché mortel, mais qui n'ont cependant point encore expié sur la terre les peines temporelles que leur ont attirées leurs péchés véniels, arrivent dans le purgatoire (*purgatorium*) pour y être purifiés. Les peines du purgatoire passaient pour plus grandes que les plus grandes de cette vie; le feu était

ordinairement compris comme étant un feu véritable, et c'est ainsi que l'entendaient aussi Thomas, Bonaventure et Gerson. A la question de savoir comment un feu matériel peut faire souffrir une âme incorporelle, Thomas[1] donne entre autres réponses celle que l'âme, par l'idée qu'elle se fait des douleurs causées par le feu, est tourmentée par la crainte et la souffrance; les âmes qui ont enduré et accompli cette purification, passent dans le paradis ou à la félicité du ciel, à laquelle parviennent immédiatement les saintes âmes qui n'ont pas besoin de purification. Cette doctrine, d'après laquelle les âmes, une fois qu'elles ont accompli cette purification par la souffrance, sont appelées déjà, avant le jugement dernier, à la félicité du ciel et à la contemplation de Dieu, avait passé de la période précédente dans celle-ci. Cela rend d'autant plus surprenant le fait que le pape Innocent XXII retourna avec une grande ténacité à l'opinion qu'il avait trouvée chez les anciens Pères de l'Eglise, d'après laquelle les âmes des morts ne contemplent pas Dieu ni ne parviennent à une parfaite félicité avant la résurrection et le jugement dernier.

Il la défendit avec beaucoup d'ardeur à partir de 1331, et envoya même à Paris deux moines mendiants, chargés de l'exposer et de la faire valoir devant l'Université de cette ville. Mais celle-ci se montra extrêmement hostile à cette doctrine, et sur son avis, le roi Philippe fit même inviter le Pape à renoncer à son opinion et à suivre les théologiens de Paris qui étaient le mieux à même de savoir quelles étaient les doctrines de la vraie foi. D'après une autre version, il lui aurait même fait entendre que s'il ne se rétractait pas, il le ferait brûler. Le Pape, qui était alors à Avignon, se trouvait dans une position si dépendante du roi de France, qu'il dut laisser passer impunément une exigence si extraordinaire; mais il ne céda cependant pas complétement. Il en appela à l'autorité des Pères de l'Eglise et demanda que sa doctrine fût du moins tolérée comme *sententia probabilis*. Il résista ainsi à toutes les sommations qui lui étaient faites de se rétracter et mourut en 1334, sans avoir changé d'opinion. Il est vrai que, trois mois après sa mort, parut une bulle qu'on disait

[1] Summa P. III. Qu. 69. Art. 2.

avoir été faite par lui la veille de son décès, et dans laquelle il rétractait cette doctrine; mais il est bien certain que cette bulle ne fut rédigée que plus tard pour éviter autant que possible le scandale que le Pape avait donné par son hérésie. Son successeur, Benoît XII, publia encore, en 1336, une décision dogmatique assez développée, par laquelle cette doctrine était complétement rejetée et condamnée.

Le théâtre du jugement dernier est souvent désigné comme étant la vallée de *Josaphat*. Cela se fonde sur Joel 3, 2. Le Prophète dit dans ce passage que Dieu jugera un jour tous les peuples à cause des maux qu'ils avaient faits aux Juifs, et exprime cela poétiquement dans ces mots : Dieu assemblera tous les peuples dans la vallée de Josaphat (*Jeosaphat*, en hébreu signifie Jéovah juge), et j'entrerai en jugement avec eux. On expliquait ce passage comme parlant du jugement dernier, mais les Scolastiques l'entendaient très-souvent dans un sens figuré. Ainsi, il est dit dans l'Elucidarium de Thomas d'Aquin : *Vallis Josaphat dicitur vallis Judicii. Vallis est semper juxta montem. Vallis est hic mundus, mons est cœlum. In valle ergo fit judicium, id est in isto mundo.* Cependant on avait déjà pris du temps de Jérôme la vallée de Josaphat pour une vallée réelle, et on avait cru la retrouver près de Jérusalem. Maintenant encore on nomme ainsi la vallée étroite et aux pentes escarpées située entre la montagne du Temple et celle des Oliviers, et qui est traversée par le ruisseau de Cédron, ce qui lui avait fait donner autrefois le nom de Vallée de Cédron.

FIN.

NOTES.

I. — Nous croyons devoir avertir le lecteur que l'Eglise catholique dont il est si souvent question dans les deux premières périodes de cette Histoire des Dogmes, doit être soigneusement distinguée de l'Eglise qui, formée plus tard sous l'influence de la papauté, a revendiqué pour elle seule la dénomination de Catholique. La première est l'Eglise de la grande majorité dans les premiers siècles, en opposition avec les partis hérétiques, l'ensemble des communautés chrétiennes qui prétendaient, non sans raison, avoir conservé dans sa plus grande pureté la tradition apostolique.

II. — Les divergences d'opinion des docteurs de l'Eglise ne laissèrent pas de frapper dans cette période quelques hommes d'une intelligence distinguée. C'est ainsi que vers la fin du VIe siècle, un monophysite, nommé Stephane Gabarus, composa un livre où il rangea ces divergences en rubriques, sans essayer de les concilier entre elles. Cet ouvrage n'existe plus : mais il s'en trouve un extrait dans *Justin. Biblioth.* Cod. 232 (v. Néandre. Hist. des Dogmes I, p. 27). Néandre (ibid) rend aussi attentif au remarquable livre d'Abailard, intitulé *Sic et non* (ouvr. inédit d'Abail. publié par Cousin, 1838. V. Henke et Lindenkohl. Marbourg, 1851). Dans ce recueil de sentences, Abailard ne suit pas l'exemple des *Sententiarii* ses prédécesseurs ; il les laisse subsister avec leurs contraditions, sans essayer de les concilier par une dialectique plus ou moins subtile. En procédant ainsi, son intention était probablement de faire voir que la croyance à une uniformité complète dans les doctrines de l'Eglise se fondait sur une erreur, et de faire revenir ses contemporains de leur manie de voir de l'hérésie dans toutes les opinions individuelles. Aux travaux des Protestants sur l'histoire des Dogmes préluda Erasme par le libéralisme de ses jugements sur les doctrines des Pères et les divergences de leurs opinions. Il y a lieu de citer ici surtout son édition des œuvres d'Hilaire de Poitiers et la préface de cet ouvrage.

III. — Le véritable auteur de ce mémorable livre, dont le titre est : *Ecclesiastica historia per aliquot pios et studiosos viros in urbe Magdeburgica*, fut le célèbre *Flacius*. Il eut pour collaborateurs J. Wigand, M. Judex, B. Faber, A. Corvinus et Th. Holzhuter. Sa dénomination de Centuries de Magdebourg provient de ce qu'il est disposé par siècles et que les cinq premiers volumes furent écrits à Magdebourg. L'érudition des auteurs, le grand nombre de documents imprimés et manuscrits qu'ils emploient, les sacrifices qu'ils firent dans l'intérêt de leur entreprise, l'esprit critique avec lequel ils

firent justice d'une foule de fables historiques, tout cela mérite notre admiration. On ne s'étonnera pas que ces auteurs aient laissé subsister quelques erreurs et que leur ardeur protestante les ait parfois rendus injustes envers le catholicisme.

IV. — L'auteur se prononce comme si la doctrine scripturaire de la résurrection n'avait d'autre valeur que celle d'avoir été la seule forme sous laquelle les contemporains de Jésus et les Apôtres pouvaient comprendre l'immortalité de l'âme. Mais une dogmatique spéculative et approfondie prouvera sans peine, et par des raisons très-graves, que la continuation de la vie de l'âme dans un état conscient et personnel au-delà de l'existence temporelle, suppose comme condition nécessaire, l'union de l'âme avec un corps nouveau, approprié à la sphère nouvelle qui lui sera assignée. Des indications précieuses dans le 15e chapitre de la 1re épître de saint Paul aux Corinthiens, laissent penser que les premiers éléments de ce corps nouveau et glorifié se trouvent déjà dans le corps actuel, qui se dissout dans la tombe. Le développement de ce nouveau corps ressemblera donc réellement au développement de la plante d'un germe renfermé dans la semence, qui se dissout aussi dans le sein de la terre.

V. — Origène rattache sa théorie d'interprétation des saintes Ecritures à la doctrine platonicienne des trois parties intégrantes dont se compose la nature humaine. Au corps de l'homme correspond, selon lui, le sens *littéral* de la Bible ; à l'âme (ψύχη), le sens moral ; à l'esprit (πνεῦμα), le sens spirituel ou mystique. Le sens littéral ou historique peut suffire aux chrétiens qui s'en tiennent à la simple πίστις ; mais il ne suffit pas à ceux qui aspirent à une connaissance plus approfondie du Christianisme. Il y a même beaucoup de passages qui ne souffrent pas d'être interprétés littéralement ou historiquement ; ce sont ceux qui, compris ainsi, donneraient un sens absurde ou indigne de Dieu. L'interprète doit donc partout tendre à saisir le sens caché des passages bibliques. Le sens moral consiste dans les idées qui peuvent servir à l'amélioration des Chrétiens. Le sens spirituel ou mystique est ou allégorique ou anagogique. Le premier se rapporte à l'Eglise chrétienne, l'autre au monde surnaturel. Il soutient que, pour parvenir à bien saisir le sens spirituel de l'Ecriture, l'interprète a besoin d'une inspiration divine, inspiration dont il croit jouir lui-même et qui est souvent l'objet de ses prières.

VI. — *Aristo*, juif converti, de Pella en Palestine, vécut sous Adrien et sous Antonin-le-Pieux. On lui attribuait, dans l'antiquité, un petit livre écrit en grec, et rendant compte de l'entretien d'un juif converti, nommé *Jason*, avec *Papiscus*, juif d'Alexandrie, par suite duquel ce dernier aurait embrassé le Christianisme. Origène, dans son traité contre Celse (liv. 4, §. 5), prend la défense de cet écrit sur lequel le philosophe grec s'était

exprimé avec beaucoup de dédain. Cet écrit est perdu, sauf quelques légers fragments recueillis par Grabe (Spicil. Patr. t. II, p. 131).

VII. — *Aquila*, païen converti au Christianisme, qui plus tard s'était fait juif par des raisons qui nous sont inconnues (car les détails que donne Epiphanes *de ponderibus et mens*, c. 14, sur sa vie, paraissent apocryphes), vivait au commencement du IIe siècle. En faveur de ses nouveaux coreligionnaires qui, dans leurs disputes avec les Chrétiens, étaient souvent réfutés par la Septante, Aquila fit une nouvelle version grecque de l'Ancien-Testament. Il l'a calquée servilement sur le texte hébreu, ne reculant pas même devant les barbarismes les plus grossiers, pour la faire concorder exactement avec ce texte. C'est ainsi, par exemple, qu'il a traduit Gen. t. 1, par ces mots : ἐν κεφαλαιῷ ἔκτισεν ὁ θεος παν τὸν ὀυρανον και τὴν γῆν. Il ne reste de cette traduction, qu'Origène avait admise dans ses hexaples, que quelques fragments.

VIII. — L'ouvrage de Porphyre, dirigé contre le Christianisme, était intitulé κατὰ Χριστιανῶν λόγοι. Il ne s'en est conservé que quelques fragments. V. *Fabricius*. Bibl. gr. t. IV.

IX. — Le Canon de l'Ancien-Testament n'a pas été formé d'un seul coup. Les deux premiers recueils qui s'y trouvent : la loi et les prophètes, ont été probablement faits à différentes époques. Peut-être les deux collections dont se compose le recueil attribué aux prophètes, les livres historiques et les livres essentiellement prophétiques, appartiennent-ils aussi à des époques différentes. L'époque de la réunion de ces recueils en un seul corps ne saurait être précisée ; ce qui est certain, c'est qu'elle est postérieure au retour de la captivité de Babylone. Le 3e recueil, désigné en hébreu par le mot *ketounim* (livre), et en grec par celui de λοίπα, est assurément le plus jeune et n'a été formé qu'après que les deux premiers eurent été réunis. Il existait à l'époque où le Siracide composa son livre des sentences ; aussi son petit-fils dit de lui, dans le prologue qu'il plaça à la tête de sa traduction : ὁ πάππος μοῦ Ἰησοῦς ἐπὶ πλεῖον ἑαυτον δοὺς εἴς τε τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀναγνῶσιν. Or, Jésus le Siracide vivait à la fin du IIIe siècle ou dans la première partie du IIe avant Jésus-Christ.

X. — Le livre d'*Hénoch*, cité dans l'épître de Jude (v. 14), est une production apocalyptique dans le genre de Daniel et de l'Apocalypse de Jean, qui paraissent avoir servi de modèle à l'auteur. Il semble avoir été composé dans le but de consoler et de fortifier les Chrétiens au milieu des tribulations et des persécutions qu'ils avaient à endurer, par la promesse et la description des destinées glorieuses qui leur étaient réservées lors de la parousie du Messie et du jugement dernier. Ce livre contient d'ailleurs beaucoup

d'éléments de la gnosis cabalistique des Juifs, devant en partie servir à expliquer l'organisation et les phénomènes du monde physique. Ce livre, postérieur en tout cas à la destruction de Jérusalem, date de la deuxième partie du Ier siècle. Différentes particularités laissent supposer que l'auteur était judéo-chrétien et qu'il a écrit en grec. Ce livre existait encore du temps de Tertullien, qui ne doutait pas de son authenticité et qui se donna même la peine d'expliquer comment il a pu se conserver dans le déluge. Il fut plus tard perdu, mais le célèbre voyageur Bruce le retrouva chez les Ethiopiens et en rapporta en Europe trois exemplaires. Une traduction du texte éthiopien en anglais fut publiée par Laurence. Oxford, 1821 (v. *Zücke*, Essais d'une introduction complète à l'Apocalypse de Jean, 2e édit., 2 vol. Bonn, 1852 (en allem.).

XI. — L'ancienne version syriaque de la Bible porte la dénomination de *Peschito*, c'est-à-dire la simple, la fidèle. L'époque de son origine ne peut pas être exactement fixée ; ce qui est cependant certain, c'est qu'elle remonte au-delà du IVe siècle de notre ère, puisque Ephrem Syrus (m. 378) la connaissait et s'en servait. Différents indices autorisent à penser que plusieurs auteurs y ont concouru. Elle ne porte pas sans raison le nom de *Peschito* : car elle est réellement très-exacte et faite sur le texte hébreu. Elle comprend tous les livres canoniques de l'Ancien-Testament et ceux du Nouveau-Testament, à l'exception de 2 Pierre, de 2 et 3 Jean, de l'épître à Jude et de l'Apocalypse. L'omission de ces écrits dans cette version est un fait grave qui mérite qu'on y fasse attention dans la critique du Nouveau-Testament.

XII. — Eusèbe, dans son Histoire ecclésiastique (III, c. 3); cite, parmi les livres apocryphes de Pierre, outre sa 2e épître, dont il dit que les anciens d'autrefois (οἱ παλαί πρεσβύτεροι) ne l'avaient pas rangée parmi les écrits du Nouveau-Testament, bien qu'ils l'eussent cependant étudiée assidûment, les écrits suivants : τὸ τῶν ἐπικεκλημένων αὐτοῦ πράξεων, καὶ τὸ κατ'αὐτὸν ὠνομασμένον εὐαγγέλιον, τὸ τε λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα, καὶ τὴν καλουμένην ἀποκάλυψιν. Il ajoute qu'aucun des écrivains anciens et de son temps n'a cité ces livres. C'est inexact, car le κήρυγμα Πετροῦ est cité plusieurs fois par Clément d'Alexandrie, ainsi que par d'autres écrivains.

XIII. — Il n'y a aucune probabilité que l'emploi du mot *Testamentum*, pour désigner les livres de l'ancienne et de la nouvelle alliance, ait été déterminé par le double sens du mot διαθήκη et par la considération que le Christianisme pouvait être regardé en quelque sorte comme la dernière volonté de Jésus-Christ. Une pareille considération, comme l'auteur le remarque lui-même, n'aurait nullement pu s'appliquer à l'Ancien-Testament. L'emploi de ce terme pour désigner la Bible, provient uniquement de la Vulgate, qui s'en sert constamment pour rendre *Berith* et διαθήκη (Dan. 11,

28; Act. 3, 17; Rom. 7, 4, 11, 27; Gal. 4, 24; Hébr, 9, 4, 15 etc.). Originairement le mot *Testamentum* signifiait tout ce qui était témoigné, attesté, confirmé, conclu; il pouvait donc être employé dans le sens de testament, comme dans celui de pacte, contrat, alliance. La latinité des premiers siècles de l'ère chrétienne s'en servait en effet dans ce dernier sens, et la Vulgate, en lui donnant la même signification, n'a fait que suivre l'usage général.

XIV. — L'auteur fait allusion à une controverse qui éclata dans le temps entre Delbrück d'une part et Nitzsch, Lücke et Sack de l'autre. Le premier, d'accord avec Lessing, avait soutenu, dans un ouvrage sur Mélanchthon, comme dogmatiste, publié en 1823, que les Chrétiens avaient été déterminés dans leur foi, moins par les saintes Ecritures que par la règle de foi. Les trois autres, dans trois épîtres collectives, qu'ils lui adressèrent, en 1827, défendirent l'opinion contraire.

XV. — L'explication que l'auteur donne de la formule βαπτίζειν εἰς ὄνομα τοῦ πατρὸς n'est pas exacte. Pour comprendre le sens de cette formule, il faut partir de la signification primitive de βαπτίζειν, qui est celle de plonger dans l'eau, suivie de la préposition εἰς; ainsi βαπτίζειν veut dire plonger quelqu'un dans l'eau, le baptiser dans un certain sens, en lui imposant une certaine obligation envers quelque chose ou envers quelqu'un. Βαπτίζειν εἰς μετάνοιαν (Matth. 3, 11) signifie baptiser quelqu'un en vue du changement des sentiments et de la conduite qui doit s'opérer en lui. Rom. 6, 3 : εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ (τοῦ Χριστοῦ) ἐβαπτίσθημεν, cela veut dire : nous avons assumé par le baptême l'obligation d'imiter sa mort, c'est-à-dire de mourir au péché. 1 Cor. 12, 13 : εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, veut dire : nous nous sommes engagés, en recevant le baptême, à former entre nous un seul corps. Βαπτίζεσθαι εἰς τινὰ ou εἰς ὄνομα τινὸς signifie s'obliger par le baptême envers quelqu'un, par exemple, à le reconnaître comme chef, comme conducteur, à lui obéir. 1 Cor. 10, 2 : πάντες γὰρ εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο, tous se sont engagés par le baptême à reconnaître Moïse pour leur chef et à lui obéir. 1 Cor. 1, 13 : βαπτίσθητε εἰς τὸ ὄνομα Παυλοῦ, être baptisé en vue de l'obligation de reconnaître Paul pour chef, de croire en lui, de lui obéir. D'après le sens de toutes ces formules, les paroles de Matth. 28, 29 : βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, signifient par conséquent baptiser quelqu'un en vue de l'engagement de professer le Père, le Fils et le Saint-Esprit, de les croire, de leur obéir, de tendre par eux au salut éternel. Quelquefois le mot βαπτίζειν est construit avec celui d'ἐπὶ, par exemple, Act. 2, 38 : βαπτισθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, être baptisé par l'invocation du nom de Jésus-Christ.

XVI. — En lisant attentivement ce que dit l'auteur des Unitaires des premiers siècles, communément désignés par le terme de Monarchiens, on

remarque bien que d'accord entre eux, quant à la vigueur avec laquelle ils insistaient sur l'unité de Dieu, ils formaient cependant deux classes distinctes. Les uns se plaçaient au point de vue de la nature de Dieu pour expliquer celle du Fils, les autres partaient de la personnalité humaine de Christ pour arriver à une détermination de l'élément divin, par lequel il était devenu Fils de Dieu. On disait de ces derniers qu'ils enseignaient un Christ κάτωθεν; on pouvait donc dire des autres que pour comprendre le Christ, ils procédaient ἄνωθεν. Dans chacune de ces deux sectes se prononcent des nuances d'opinions tranchées. *Praxeas*, qui appartient à la première, et dont nous connaissons la doctrine par le livre que Tertullien dirigea contre lui, enseignait que Jésus-Christ avait été une incarnation du Dieu suprême. Pur esprit et d'une nature invisible, Dieu est devenu visible en s'unissant, dans le sein de la Vierge Marie, à une chair humaine. Jésus ne tenait de la nature humaine que la chair, c'est par elle qu'il était Fils de Dieu; mais l'esprit qui était en lui, était Dieu, le Dieu esprit, manifesté dans la chair pour le salut des hommes. *Noetus* insiste davantage encore sur l'identité de Christ et de Dieu. Selon lui, Dieu est à son gré invisible ou visible, non engendré ou engendré, immortel ou mortel; c'est donc par le fait de sa propre volonté qu'il est devenu visible en Christ, qu'il a été engendré et a été passible de la souffrance et de la mort. Comme tel il est le Fils; mais en vertu de son essence invisible, éternelle, il est le Père.

Sabellius, celui des Monarchiens de cette classe qui porta à son plus haut degré de développement, dans le sens spéculatif, la doctrine par laquelle elle se distinguait, partait de la différence existant entre la substance de Dieu (τὸ ὑποστείμενον, ἡ ὑπόστασις), qui formait une unité absolue (μονάς), et les trois formes (πρόσωπα), sous lesquelles Dieu s'est manifesté. La monade divine, en s'étendant, est devenue triade.[1] Elle peut être comparée au soleil, dont la substance se manifeste par la lumière et la chaleur qu'il répand, et par la forme sous laquelle il apparaît. Dans la création du monde, le législateur de l'ancienne alliance, le Dieu un, s'est révélé comme Père; par l'incarnation en Christ, comme Fils; par l'effusion de sa lumière sur les Apôtres et sur tous les vrais chrétiens, comme Saint-Esprit.[2]

Les Monarchiens de la seconde classe, *Théodote*, *Artémon*, *Bérylle de Bostra* en Arabie, et *Paul de Samosate*, admettaient tous que le Christ, malgré sa naissance miraculeuse, n'avait été qu'un simple homme (ψιλὸς ἄνθρωπος), et n'était devenu Fils de Dieu que grâce à l'action que Dieu avait exercée sur son esprit. Paul de Samosate, celui des Unitaires de cette espèce qui a développé le plus complétement leurs opinions distinctives, n'admettait entre Jésus et les prophètes qu'une différence de degré d'inspiration

[1] Athanas. contra Arian. Orat. IV, 12 : ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς.

[2] *Schleiermacher*. De l'opposition entre la doctrine athanasienne et la doctrine sabellienne sur la Trinité. Œuvres théol. t. II, p. 485 ss. (en allem.).

et de rang. Selon lui, Jésus, avant sa naissance, n'existait que κατὰ προγνῶσιν. Simple homme, il était devenu Fils de Dieu par l'action du Logos divin, que Paul désignait comme δύναμις ἀνυπόστατος, ou la même raison divine qui s'était manifestée dans la création. Sa supériorité sur les prophètes ne se fondait que sur la plus haute intensité avec laquelle le Logos divin agissait sur son esprit. Artémon soutenait que l'opinion unitarienne, telle qu'elle était professée par lui, avait dominé à Rome jusqu'à l'évêque Zéphirin. Il est en effet assez probable que ce ne fut que vers cette époque que la notion ébionite de la nature de Christ a cédé à l'idée du Logos hypostatique.[1]

XVII. — *Hermogène*, contemporain de Tertullien et Africain comme lui, était un homme d'un esprit cultivé et porté à se livrer à des spéculations philosophiques. Il était en outre peintre. Nous ne connaissons ses doctrines que par le livre que Tertullien publia contre lui (*contra Hermogenem*). C'est par des raisons tirées de ce livre qu'on a été amené à penser que l'extrême animosité de l'illustre Père carthaginois contre lui provenait moins de ses erreurs dogmatiques que de ce qu'il s'était marié plusieurs fois, ce qui heurtait violemment les principes montanistes du premier. L'erreur capitale d'Hermogène consistait dans sa doctrine de l'origine du monde. La matière étant, selon lui, le principe du mal moral, il en concluait qu'elle ne pouvait pas être créée par Dieu. Si Dieu, disait-il, l'avait créée de lui-même, il ne serait ni simple, ni immuable; s'il ne l'avait créée de rien, il ne serait ni bon, ni saint. Par ces raisons il admettait l'éternité de la matière. — Au lieu de faire voir que le mal moral a sa raison d'être, non dans la matière, mais dans la volonté libre de l'homme, Tertullien s'attaqua uniquement à la doctrine de l'éternité de la matière et passa ainsi, comme le remarque Mosheim (*Comment. de rebus Christ. antè Constant. M.* p. 433), à côté du principe de l'erreur d'Hermogène, pour n'en combattre que la conséquence. Il paraît que les mauvais penchants des âmes avaient porté Hermogène à croire qu'elles tiraient leur origine de la matière, erreur que Tertullien cherchait à réfuter dans un livre sur le corps animal, qui a été perdu.

XVIII. — *Bardésane*, Syrien d'origine, contemporain de Marc-Aurèle et de Lucius Varrus, avait, par les nombreux ouvrages dont il était l'auteur, acquis la réputation d'être un homme éloquent et d'avoir un esprit distingué. Attaché pendant quelque temps à l'école gnostique de Valentin, il l'abandonna plus tard, sans renoncer pour cela à toutes les erreurs gnostiques. Le livre περὶ εἱμαρμένης, cité par Eusèbe (*Praep. evang.* VI, c. 10), a été retrouvé dans les temps modernes sous le titre de Livre des lois des peuples, et publié en syriaque et en anglais par *W. Cureton, spicilegium syriacum, containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Serapion*, Lond. 1855. Dans ce livre, Bardesane subordonne l'homme à trois

[1] *Baur*. Hist. de la doctrine de la Trinité (en allem.).

facteurs : la nature, la destinée et la libre volonté. Il attribue à la première ce qui se passe en nous tous et à notre égard d'une manière semblable ; les inégalités de condition et d'événement, il les fait dériver de la destinée ; quant à la libre volonté, elle nous conduit, selon lui, comme nous le désirons. Il n'accorde pas à la destinée un empire absolu sur nous et admet qu'elle a pour cause l'action simultanée et réglée par Dieu des puissances supérieures, à savoir des esprits, des astres et des éléments. On voit que Bardesane ne professait pas précisément l'opinion que Gieseler lui attribue.

XIX.— *Pierius*, prêtre de l'Eglise d'Alexandrie depuis 282, peut-être un des maîtres de l'école des Catéchètes de cette ville, est cité par Eusèbe (Hist. eccl. VII, c. 32) avec des éloges, à cause de son érudition, de son aptitude à interpréter les saintes Ecritures, et de son talent oratoire. Il se rangea de l'avis d'Origène, en soutenant la préexistence des âmes.

Pamphile, disciple de Pierius et prêtre de l'Eglise de Césarée, subit le martyre en 309. Son admiration pour Origène allait jusqu'au point qu'il copia de sa propre main la plupart de ses œuvres. Pendant qu'il était en prison, il rédigea une apologie d'Origène en cinq livres, auxquels son ami Eusèbe en ajouta un sixième (Hist. eccl. V, c. 33).

XX.— On comprend qu'en face de tant d'exemples de la vertu opprimée et malheureuse et du vice heureux et triomphant, l'idée du scheol ait dû provoquer chez les Israélites d'un esprit éminent des doutes extrêmement pénibles. Tout le livre de Job roule sur ce problème, insoluble pour l'Israélite imbu de cette idée : pourquoi l'homme pieux est-il si souvent accablé de misère, tandis que l'impie jouit d'un bonheur constant? De semblables doutes se réflètent dans plusieurs psaumes (entre autres 37 et 73), et sont une des causes du désolant scepticisme dont est imprégné le livre de l'Ecclésiaste (v. II, 12-26; IV, 1 ss. 5, 17 ss. ; VI, 7 ss.).

XXI.— Le testament des douze patriarches est un livre apocalyptique composé au IIe siècle par un judéo-chrétien. Le but en est de déterminer les douze tribus d'Israël à accepter le Christianisme. Dans cet écrit, les patriarches prédisent, avec plus ou moins de détails, l'avénement du Sauveur promis et la fondation de son royaume. L'auteur imite dans quelques passages l'Apocalypse de saint Jean. V. *Nitzsch. De testamentis duodecim patriarcharum, libro V. T. pseudepigrapho*, Vittenb., 1810; in-4°.

XXII.— L'ouvrage de l'empereur *Julien* contre les Chrétiens, dont le titre général nous est inconnu, se composait de sept livres. Les trois premiers portaient ce titre spécial : ἀνατροπὴ τῶν εὐαγγελίων (renversement ou destruction des Evangiles). Les autres étaient probablement dirigés contre les épîtres du Nouveau-Testament. Le livre que Cyrille d'Alexandrie oppose à

celui de Julien, et dans lequel se trouvent beaucoup de fragments de ce dernier, porte pour titre *contra Julianum lib.* X. Il a été écrit en l'année 433.

XXIII. — *Libanius*, célèbre rhéteur à Nicomédie, mourut en 395. Ses discours (*progymnasmata et declamationes*), et ses épîtres, qui renferment un grand nombre de données fort intéressantes pour l'histoire de son temps, décèlent sa violente haine contre le Christianisme, surtout son discours adressé à Théodose-le-Grand, ayant pour objet la revendication du temple païen concédé aux Chrétiens.

Symmaque (*Quintus Aurelius Avianus*), sénateur romain et orateur distingué, contemporain de Libanius, exprima ses sentiments hostiles au Christianisme dans ses épîtres, parmi lesquelles on remarque sa *relatio pro ara victoriæ*, autel placé à l'entrée du sénat, que l'empereur Gratien avait fait enlever et dont Symmaque demande le rétablissement.

XXIV. — Les *Pseudépigraphes* de l'Ancien-Testament sont des productions absurdes attribuées à Adam, à Méthuséla, à Hénoch, à Abraham et à d'autres personnages de l'Ancien-Testament; ils ont été recueillis par *Fabricius* (codex pseudepigraphus. V. T., T. II ; in-8° 1713).

XXV. — Il est vrai que le synode d'Hippone (393) et le troisième concile de Carthage (397) ont rangé les apocryphes de l'Ancien-Testament parmi les *scripturæ canonicæ*, suivant en cela l'opinion d'Augustin qui joua dans cette circonstance un rôle prépondérant. Mais pour comprendre le véritable sens de cette décision, il faut savoir ce qu'Augustin entendait par *scripturæ canonicæ*. Il désignait ainsi tous les livres qui pouvaient être lus avec profit dans les Eglises, et par apocryphes, il n'entendait indiquer que les écrits dont les auteurs étaient inconnus, qui ne contenaient que des fables et qui dès-lors ne devaient pas être lus dans les Eglises. Dans son livre *De civit. Dei* XV, c. 23, il dit : « *Omittimus earum scripturarum fabulas quæ Apocriphæ nuncupantur, eo quod earum occulta origo non claruit patribus* » ; et dans son traité *contra Faustum* (XXI, c. 79) : « *Legunt scripturas apocryphas Manichæi, nescio a quibus sutoribus fabularum sub nomine Apostolorum scriptas.* » La décision des synodes cités ne prouve donc pas qu'ils n'aient pas fait de différence entre les livres canoniques de l'Ancien-Testament et l'appendice grec. Augustin distingue très-bien les écrits de cet appendice des livres réellement canoniques, et ne leur attribue pas la même autorité qu'à ces derniers. Ceci résulte de plusieurs passages de ses écrits, par exemple du passage *contra Gaudentium* XXXI, 4 : *Hanc quidem scripturam quæ appellatur Maccabæorum, non habent Judæi sicut legem et prophetas et psalmos, quibus Dominus testimonium perhibet tanquam testibus suis* (Luc 24, 44), *sed recepta est ab ecclesia non inutiliter si sobriè legatur vel audiatur.*

Si le concile de Trente, dans sa fameuse décision de la quatrième session, par laquelle il range parmi les livres canoniques tous les livres apocryphes de l'Ancien-Testament, à l'exception du pseudo-Esaïe et du troisième livre des Maccabées, qui se trouvent aussi dans la Vulgate, s'est laissé influencer par l'autorité d'Augustin et des deux synodes cités, il a méconnu le sens que ce Père et les conciles attachaient à l'expression *Scripturæ canonicæ.* Mais il est plus probable que les Pères du concile de Trente ont été, en rendant cette étrange décision, déterminés par leur opposition contre les Protestants, qui distinguaient exactement les livres canoniques des apocryphes de l'Ancien-Testament, et par l'idée du parti qu'on pouvait tirer de ces derniers dans la démonstration de plusieurs dogmes, en particulier de celui du purgatoire.

XXVI — L'auteur entend par l'école de Syrie, celle d'Antioche où fleurissaient les études bibliques et de laquelle sont sortis les meilleurs exégètes de l'antiquité chrétienne. *Diodore*, né à Tarsi, vivait dans la seconde moitié du IVe siècle ; il était presbytre et archimandrite de l'Eglise d'Antioche. Il se distinguait particulièrement par son interprétation des saintes Ecritures, dans laquelle il renonçait à l'allégorie, si en faveur chez la plupart des exégètes de cette époque. Il est l'auteur de Commentaires sur tout l'Ancien-Testament et d'un ouvrage traitant *de discrimine contemplationis et allegoriæ*. Il eut pour disciple *Théodore*, probablement originaire d'Antioche, presbytre de l'Eglise de cette ville et plus tard évêque de Mopsueste en Cilicie. Les fragments de ses ouvrages exégétiques, qui nous ont été conservés, nous le font connaître comme l'exégète le plus libéral de l'antiquité chrétienne. C'est précisément ce libéralisme de principes qui le rendit suspect d'hérésie aux yeux de l'Eglise. Il mourut en 428.

XXVII. — « *Audius* (Udo), en Mésopotamie, se sépara de l'Eglise, qui n'écoutait pas les exhortations à la pénitence du zélé laïque, et fonda, en Scythie (v. 340), quelques communautés, renfermées dans des cloîtres, qui conservaient même la Pâque juive, et qui doivent s'être figuré Dieu sous une forme humaine ». (Hist. de l'Eglise, par *Hase*, trad. par *A. Flobert*. T. I, p. 204.)

XXVIII. — On désignait par l'expression de τρία κεφάλαια (*tria capitula concilii Chalcedonensis*) : 1° les écrits de *Théodore de Mopsueste* ; 2° l'épître d'*Ibas d'Edesse*, par laquelle cet évêque avait donné à un certain Persan nommé Méris des renseignements sur la querelle nestorienne et sur le concile d'Ephèse, dans un langage peu favorable à Cyrille ; 3° les écrits de Théodore contre Cyrille.

XXIX. — *Tessareskaidekatites.* La question de savoir quel était le jour auquel il convenait de célébrer la fête de Pâques avait donné lieu, dès le IIe siècle, à une querelle très-vive. Les dissentiments à cet égard duraient

encore à l'époque du concile de Nicée. Il en résultait cet inconvénient que dans les différentes contrées, cette fête était célébrée à des époques différentes. Pour faire cesser ce désordre, un concile décida que désormais la fête de Pâques serait célébrée dans toute l'Eglise le premier dimanche après la pleine lune qui suivrait l'équinoxe du printemps, et que si elle tombait un dimanche, Pâques serait célébré le dimanche après. Les Chrétiens qui, n'obéissant pas à cette décision, continuaient à célébrer cette fête, le même jour que les Juifs, c'est-à-dire le 14 du mois de Nizan, furent stigmatisés comme hérétiques, sous le nom de *Tessareskaidekatitæ* (*Quartadecimari*).

XXX — Des détails très-exacts sur les singulières destinées de cette lettre de *Chrysostôme* se trouvent chez *Cave* (*script. eccl. hist. litt.*). Inconnue pendant longtemps, elle fut enfin trouvée dans un codex florentin et copiée par Pierre Martyr. Publiée plus tard, elle fut accueillie avec une grande satisfaction par les Protestants, à cause d'un passage très-explicite contre la transsubstantiation qu'elle contient, mais mécontenta d'autant plus les Catholiques. Après la mort de Cranmer, la copie qu'en avait faite Pierre Vermigli ayant disparu de la bibliothèque de l'archevêché de Cantorbéry, où elle avait été déposée, les théologiens catholiques, en particulier le cardinal Du Perron, osèrent soutenir qu'elle n'avait jamais existé. Mais on retrouva plus tard non seulement la traduction latine de cette épître, mais même quelques fragments du texte grec. Son authenticité semble aujourd'hui pouvoir être considérée comme hors de doute. Elle paraît avoir été écrite par Chrysostôme pendant son second exil. Le passage contre la transsubstantiation qui a soulevé tant d'opposition de la part des savants catholiques, est le suivant : « *Sicut enim antequam sanctificetur panis, panem nominamus, divinâ autem illum sanctificante gratiâ, mediante sacerdote, liberatus est quidem ab appellatione panis, dignus autem habitus dominici corporis appellatione,* ETIAM SI NATURA PANIS IN IPSO PERMANSIT, *et non duo corpora, sed unum corpus Filii prædicamus.* »

ERRATA.

Note II, l. 6, lisez *Photius* au lieu de *Justin*.

Note IX, l. 9, *Ketoubim* au lieu de *Ketounim*.

Note X, p. 514, l. 10, *Lücke* au lieu de *Zücke*. — *essai* au lieu de *essais*.

Note XV, l. 12, ἐβαπτίσθημεν au lieu de ἐβαπτίστημεν.

Note XVI, p. 516, 2e alinéa, l. 4, ὑποκείμενον au lieu de ὑποστείμενον. — Dans la note 1 du bas de la page, πλατουθεῖσα au lieu de πλατονθεῖσα.

Note XXIX, p. 521, l. 9, *Quartodecimari* au lieu de *Quartadecimani*.

TABLE DES MATIÈRES.

CHAPITRE II.

HISTOIRE DE LA DOCTRINE DES DOCUMENTS AUTHENTIQUES DU CHRISTIANISME.

CHAPITRE III.

HISTOIRE DE LA DOCTRINE DE DIEU.

CHAPITRE IV.

HISTOIRE DE LA DOCTRINE DE LA CRÉATION, DE LA PROVIDENCE ET DES CRÉATURES.

CHAPITRE V.

HISTOIRE DE LA DOCTRINE DU SALUT DES HOMMES PAR JÉSUS-CHRIST.

CHAPITRE VI.

HISTOIRE DE LA DOCTRINE DES DESTINÉES FINALES.

IIe PÉRIODE

DEPUIS CONSTANTIN JUSQU'AUX QUERELLES SUR LES IMAGES.

324 — 726.

Ire PARTIE. — HISTOIRE GÉNÉRALE DES DOGMES.

IIe PARTIE. — HISTOIRE SPÉCIALE DES DOGMES.

CHAPITRE I.

HISTOIRE DE L'APOLOGÉTIQUE.

CHAPITRE II.

HISTOIRE DE LA DOCTRINE CONCERNANT LES DOCUMENTS AUTHENTIQUES DU CHRISTIANISME.

CHAPITRE III.

HISTOIRE DE LA DOCTRINE DE DIEU.

CHAPITRE IV.

HISTOIRE DE LA DOCTRINE DE LA CRÉATION, DE LA PROVIDENCE ET DES CRÉATURES.

CHAPITRE V.

HISTOIRE DE LA DOCTRINE DU SALUT DE L'HUMANITÉ PAR CHRIST.

CHAPITRE VI.

HISTOIRE DES DOCTRINES ESCHATOLOGIQUES.

IIIe PÉRIODE

DEPUIS LE COMMENCEMENT DES QUERELLES AU SUJET DES IMAGES JUSQU'A LA RÉFORMATION.

726 — 1517.

Ire PARTIE. — HISTOIRE GÉNÉRALE DES DOGMES.

II° PARTIE. — HISTOIRE SPÉCIALE DES DOGMES.

CHAPITRE I.

HISTOIRE DE L'APOLOGÉTIQUE.

CHAPITRE II.

HISTOIRE DE LA DOCTRINE DES DOCUMENTS DU CHRISTIANISME.

CHAPITRE III.

HISTOIRE DE LA DOCTRINE DE DIEU

CHAPITRE IV.

HISTOIRE DE LA DOCTRINE DE LA CRÉATION, DE LA PROVIDENCE ET DES CRÉATURES.

CHAPITRE V.

HISTOIRE DE LA DOCTRINE DU SALUT DES HOMMES PAR CHRIST.

CHAPITRE VI.

HISTOIRE DES DOCTRINES ESCHATOLOGIQUES.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

